Calea istorică a ortodoxiei

Protopopul Alexander Schmemann, un teolog remarcabil, este cunoscut în întreaga lume ortodoxă. Cartea „Calea istorică a Ortodoxiei” se bazează pe un curs de istoria Bisericii Răsăritene, pe care părintele Alexander Schmemann l-a predat la Institutul Teologic Ortodox din Paris și la Academia Teologică Sfântul Vladimir din New York.

- Protopop

Protopop

Alexandru Șmeman

Istoric

calea Ortodoxiei

Prefaţă

Această carte nu este o istorie a Bisericii Ortodoxe, cu atât mai puțin un studiu științific. A scrie o istorie generală pe patru sute de pagini ar însemna să o reduci la o listă de nume și date. Cititorul va găsi aici un fel de comentariu la o astfel de istorie cu referințe la evenimentele principale, o încercare de a distinge importantul de secundar în trecut, de a nota - cel puțin în principal - reperele lungului drum istoric al Bisericii Ortodoxe. Nu-mi ascund evaluarea evenimentelor, dar nu o consider, desigur, nici definitivă, nici exhaustivă. Mi se pare că reflecția asupra trecutului, evaluarea lui conform conștiinței, acceptarea neînfricată a adevărului istoric sunt acum deosebit de necesare pentru toți cei pentru care Biserica se află în centrul tuturor aspirațiilor, al tuturor speranțelor. Înțeleg propria mea evaluare mai mult ca pe o întrebare decât ca pe un răspuns sau o „judecată”.

Această „generalizare” se bazează pe cursul de istoria Bisericii Răsăritene pe care l-am predat între 1945 și 1951 la Institutul Teologic Ortodox din Paris și, în ultimii doi ani, la Academia Teologică Sfântul Vladimir din New York. În încheierea acestei cărți, aș dori să le mulțumesc celor care, în acești ani, au fost pentru mine un exemplu inspirator de slujire a Adevărului creștin. În primul rând,

profesorului meu, prof. A. V. Kartashov, sub a cărui îndrumare am început să studiez istoria bisericii; profesorilor și colegilor mei de la Institutul Teologic din Paris; decanului Academiei Sfântul Vladimir, protopopul G. V. Florovsky: cititorul va vedea singur cât de mult îi datorez. Aș dori în special să menționez numele prof. S. S. Verkhovsky: îi datorez prieteniei și comunicării noastre cu el mai mult decât pot exprima.

Arhipreotul A. Șmeman

New York, martie 1953

Capitolul unu

ÎNCEPUTUL BISERICII

Primii ani și evenimentele inițiale din istoria Bisericii sunt descrise în cartea Faptele Apostolilor, scrisă de evanghelistul Luca ca o continuare a Evangheliei sale. Aceasta descrie prima comunitate creștină din Ierusalim, persecuția acesteia de către autoritățile evreiești, predicarea apostolilor, în special a lui Pavel, și, în final, răspândirea creștinismului de la Ierusalim la Roma. Valoarea istorică a acestei relatări a fost adesea contestată și, într-adevăr, la prima vedere poate părea departe de înțelegerea modernă a sarcinilor și metodelor istoriei; conține multe omisiuni, lacune și uneori pare mai degrabă o interpretare sau o diagramă decât o simplă descriere a evenimentelor. Dar, citind-o, trebuie să ne amintim că, la fel ca Evangheliile, al căror conținut nu este epuizat de viața lui Hristos, cartea Faptele Apostolilor, prin însăși concepția sa, nu este doar o cronică istorică. A fost scrisă în anii în care Biserica, ieșind din prima etapă a dezvoltării sale, stabilindu-se în multe centre mari ale Imperiului Roman, își realizase deja pe deplin scopul și începea să-și consolideze și să-și „formulate” experiența inițială în scris, care a format ulterior cartea Noului Testament. Dintre toți autorii Noului Testament, Luca, mai mult decât alții, poate fi numit istoric în înțelegerea noastră a cuvântului și totuși atenția sa nu este concentrată doar asupra istoriei, nu asupra istoriei ca atare. Tema sa este Biserica ca desăvârșire a Noului Testament, ca împlinire în lume, adică în societatea umană, în istorie, a lucrării îndeplinite de Hristos. Nu doar istoria Bisericii, ci, în primul rând, Biserica însăși, imaginea ei vie, esența ei, așa cum au fost revelate chiar în primii ani ai existenței sale - acesta este conținutul acestui monument, fundamental pentru istoria bisericii. Aceasta este prima învățătură despre Biserică, arătată în faptele vieții sale și, prin urmare, au fost alese doar acele fapte care servesc acestui scop, care sunt esențiale pentru înțelegerea acestei învățături. Exact așa au perceput această carte toate generațiile ulterioare de creștini, văzând în

comunitatea din Ierusalim, în predica apostolică, în viața și învățătura lui Pavel un model și o măsură a vieții bisericești pentru toate timpurile, un început inspirator - sursa și baza întregii sale istorii ulterioare.

Relatarea din Faptele Apostolilor începe cu evenimente care pentru un istoric se află încă la marginea istoriei bisericii: Înălțarea și Rusaliile. Dar, în perspectiva lui Luca, acestea conțin începutul Bisericii, adică dau sensul existenței sale, care va fi dezvăluit în capitolele următoare.

Un mic grup de ucenici, toți încăpând într-o singură cameră: pescari, „simpli și analfabeți", așa cum îi descrie Luca, femei, câteva rude și prieteni ai Învățătorului, aceasta este întreaga „turmă mică" care a rămas după Isus din Nazaret. Ce îi va face predicatori neînfricați, ce îi va conduce până la „marginile universului", ce va cuceri cea mai mare civilizație care a existat vreodată, ce va transforma lumea astfel încât nicio forță să nu poată alunga din ea imaginea Celui pe care i-l vor proclama? Chiar în primele pagini ale cărții sale, Luca răspunde: pogorârea Duhului Sfânt, o renaștere misterioasă, după care tot ceea ce a făcut și a învățat Isus va deveni puterea lor și El Însuși va acționa în urmașii Săi și va locui în ei în lume. „Veți primi o putere când Se va coborî Duhul Sfânt peste voi și Îmi veți fi martori în Ierusalim, în toată Iudeea și Samaria și până la marginile pământului" (Faptele Apostolilor 1:8).

Despre ce este vorba în această mărturie? Aici, înainte de a începe istoria Bisericii însăși, este imposibil să nu reamintim, desigur, în termeni generali, Evanghelia - adică vestea bună, care va forma conținutul vieții bisericești și al predicării creștine în fața lumii. În zilele slujirii sale pământești, Isus a vestit oamenilor Împărăția lui Dumnezeu. Iar sensul predicii și al faptelor sale a fost că venirea sa este începutul Împărăției, că Fiul lui Dumnezeu a venit să o deschidă și să o dea oamenilor. Ruși de Dumnezeu prin păcat, supuși răului și morții, pierzând viața adevărată, oamenii pot din nou - prin credința în Hristos - să-L cunoască pe singurul Dumnezeu adevărat și dragostea Lui pentru lume, în unire cu El să primească o viață nouă - dreaptă, adevărată și veșnică, pentru care au fost creați. El a învățat că lumea nu acceptă această Împărăție a lui Dumnezeu pentru că „zace în răutate" și iubește întunericul mai mult decât lumina. Și de aceea Fiul lui Dumnezeu a adus oamenilor nu numai adevărata învățătură, nu numai cunoașterea Împărăției, ci și mântuirea. El a biruit răul și păcatul care stăpâneau peste oameni prin Sine Însuși. Cu întreaga Sa viață El a arătat chipul unui om desăvârșit, adică al unui om care a fost complet ascultător de Dumnezeu. Și numai în această ascultare și această iubire era puterea și tăria Lui, cu care a iertat păcatele, a vindecat boli, a înviat morții. În Sine Însuși El a arătat Împărăția lui Dumnezeu ca o uniune perfectă cu Dumnezeu, ca putere a iubirii și a jertfei aduse lui Dumnezeu și oamenilor. Destinat unei morți rușinoase, abandonat de toți, El a realizat chipul jertfei de sine complete, al iubirii

desăvârșite și al smereniei supreme. Dar în această jertfă de sine a fost victoria Sa asupra răului și păcatului: iubirea a triumfat asupra urii, adevărul asupra minciunii și, în final, Viața asupra Morții: Dumnezeu L-a înviat din morți. Tot răul lumii, toată puterea destrămării care domnea în ea, s-au dovedit neputincioase în fața acestei Dreptăți și au fost învinse într-un singur Om. Într-un singur Om Împărăția lui Dumnezeu a intrat în împărăția păcatului și a morții - împărăția iubirii, a bunătății și a vieții veșnice. Dar El a câștigat această victorie nu pentru Sine Însuși, ci pentru alții, pentru toți - pentru a-i mântui pe toți și a-i aduce în această Împărăție, împlinită de El. Și de aceea, chiar de la început, El a ales doisprezece martori, ca Ei să fie cu El, să audă învățătura Lui, să vadă lucrările Sale, moartea, învierea și glorificarea Lui. Și în noaptea în care a intrat în slava Sa prin moartea pe cruce, le- *a poruncit Împărăția* : Le-a promis că după glorificarea Sa le va da puterea Sa, astfel încât ceea ce numai El făcuse să devină proprietatea tuturor, astfel încât ei nu numai să le poată spune oamenilor despre El, ci și să-i aducă la El, să-i unească cu El și să-i facă părtași la Împărăția Sa.

Aceasta a fost promisiunea și s-a împlinit în ziua de Rusalii. În ziua aceea, micul grup de ucenici a primit puterea mărturiei; mărturie nu numai a vieții și minunilor Învățătorului, ci și a faptului că El este Mântuitorul, Regele și Domnul lumii. Pentru ei, această mărturie sau dovadă este Biserica, în care El continuă să trăiască, în care, prin mâinile ucenicilor, El își exercită autoritatea și puterea, în care viața Lui devine noua viață a tuturor celor care cred în El. Pogorârea Duhului Sfânt înseamnă toate acestea; face Biserica din „turma mică”.

Aceasta s-a întâmplat la Ierusalim. Între timp, știm din Evanghelie că apostolii erau galileeni, adică locuitori ai părții de nord a Palestinei, și că acolo L-au văzut pentru prima dată pe Domnul Înviat. Dar Luca subliniază în mod special cuvintele Mântuitorului: „Nu vă părăsiți din Ierusalimu, ci așteptați făgăduința Tatălui, pe care ați auzit-o de la Mine”. Începutul Bisericii - acesta este sensul acestor cuvinte - ar trebui plasat la Ierusalim, iar pentru înțelegerea istoriei bisericii este important să remarcăm acest lucru. Ierusalimul a fost centrul tuturor aspirațiilor religioase și naționale ale evreilor, inima întregii istorii a Vechiului Testament. Învăluit în legenda de aur a gloriei lui Solomon, martor al ascensiunii statale a Israelului în trecut, a fost, în anii de captivitate, umilință și sclavie, din ce în ce mai clar recunoscut ca centrul mistic al Israelului, ca sfântul Sion, unde, în misterioasa „ziua Domnului”, Mesia urma să apară pentru a-Și mântui poporul și a-i restaura împărăția. Și această „împărăție mesianică” - în viziunile profeților - a fost transformată dintr-o restaurare strict națională, politică într-o reînnoire religioasă a lumii, într-un triumf al adevărului și dreptății, iar Mesia - în Mântuitorul oamenilor din păcat și moarte. Prin urmare, când în ziua Rusaliilor, spre nedumerirea mulțimii, Petru a răspuns cu cuvintele profetului Ioel: „Și se va întâmpla în zilele de pe urmă, zice Dumnezeu, că voi turna Duhul Meu peste

orice făptură”, când prin cele întâmplate a mărturisit venirea „zilei Domnului cea mare și cumplită”, pe care o aștepta și în care credea fiecare evreu ortodox, aceasta însemna că pentru creștini Mesia venise, că toate promisiunile, toate așteptările Vechiului Testament se împliniseră și „împărăția mesianică” venise. Aceasta însemna că slava Domnului, promisă Ierusalimului, se pogorâse asupra lui și că istoria mântuirii din Vechiul Testament își găsise desăvârșirea în Biserică.

Acesta este sensul primelor capitole din Faptele Apostolilor, acest prolog al istoriei bisericii. Un necredincios se poate îndoi de „istoricitatea” lor. Dar și el trebuie să recunoască faptul că nu a existat zi în care creștinii să nu creadă în acest *început* divin al Bisericii și că această credință însăși este deja un fapt fundamental al istoriei sale, fără de care este greu de înțeles toată dezvoltarea ei ulterioară.

O mică sectă în cadrul iudaismului — așa se poate defini superficial poziția creștinilor din Ierusalim în primii ani. În evreimea din acea vreme existau multe astfel de secte și partide religioase. Era o epocă de entuziasm religios și politic, de speranțe și așteptări sporite, asociate cu destinul național al Israelului, cu profețiile biblice despre triumful final al poporului ales. Se apropiau zilele ultimelor revolte împotriva urâtei stăpâniri romane, ultimele încercări de „restaurare a Israelului” și epilogul lor tragic — distrugerea Ierusalimului. „Oare în această vreme, Doamne, vei restaura Împărăția lui Israel?” — întrebarea pe care ucenicii i-au adresat-o Învățătorului care pleca — îi îngrijora pe mulți în acele zile, arzând în inimile evreilor. Dar pentru creștini — să nu uităm că la început aproape toți erau evrei — însăși credința lor era răspunsul la această întrebare, deoarece în centrul ei se afla recunoașterea lui Isus ca Hristos, adică Mesia. Și astfel, aducându-și frații de sânge la Mesia, au văzut primul lor scop, s-ar putea spune, evident, căci El a venit „la oile pierdute ale casei lui Israel”. El a fost răstignit de conducătorii poporului, dar Israel se poate încă pocăi și se poate întoarce la Mântuitorul său. „Făgăduința este pentru voi și pentru copiii voștri”, a spus Apostolul Petru chiar în primul său discurs adresat evreilor, iar aceste cuvinte vor fi fundamentale pentru toată predicarea timpurie. Pentru prima generație creștină, aproape în întregime evreiască prin sânge, convertirea lui Israel, căruia, potrivit Apostolului Pavel, îi aparțin „înfierea, slava, legămintele, poruncile, slujba lui Dumnezeu și făgăduințele” (Romani 9:4), pare a fi concluzia naturală a istoriei Evangheliei, împlinirea legământului direct al lui Hristos, care i-a poruncit ucenicilor să înceapă să predice despre El din Ierusalim și din Iudeea. Și chiar în primele zile, conform relatării din Faptele Apostolilor, foarte mulți au fost într-adevăr convertiți: „și s-au adăugat în ziua aceea cam trei mii de suflete” (2:41) se spune despre Rusalii. Când, mai târziu și în ciuda tuturor eforturilor

creștinilor, va avea loc a doua și ultima ruptură cu iudaismul în ansamblu, vom vedea cât de dureros o va experimenta Biserica. Dar înainte de aceasta, ea trăiește prin credință în posibila convertire a lui Israel. Și această credință explică faptul, care acum pare ciudat, că prima comunitate din Ierusalim nu numai că nu se separă de iudaism, ci și păstrează complet ordinul religios iudaic în propria sa viață. Din Faptele Apostolilor vedem că Apostolii respectă orele stabilite de rugăciune și toate prescripțiile rituale despre mâncare, că creștinii „stăruiau în fiecare zi în templu cu un gând" (2:46), că împlinesc legea lui Moise. Despre cel pe care tradiția bisericească îl numește primul episcop al Ierusalimului, Iacov, fratele Domnului, istoricul bisericesc din secolul al II-lea, Igisip, spune, pe baza tradiției locale din Ierusalim, că „singur el avea dreptul să intre în Sfânta Sfintelor, că avea obiceiul să vină singur la Templu și era adesea găsit în genunchi rugându-se pentru iertarea poporului" (Eusebiu, Istoria Bisericii 2:23). În memoria creștină, Iacov rămâne ca întruchipare a iudeo-creștinismului,această speranță încă neîncetat de a converti Israelul la Hristos, ca o continuare în creștinism a dreptății tradiționale, din Vechiul Testament. În povestea lui Luca, chiar și primele ciocniri cu Sinedriul sunt prezentate mai degrabă ca episoade ale unei lupte teologice anterioare între două părți pe tema învierii morților, decât ca o persecuție sistematică a creștinilor de către evrei. Dimpotrivă, se afirmă direct acolo că creștinii „erau în grație la tot poporul" (2:47). Chiar și Pavel, apostolul neamurilor și luptător împotriva legalismului extrem al unor creștini evrei, venind la Ierusalim, fără îndoială, la cererea lui Iacov și a bătrânilor, a fost de acord să săvârșească ritul purificării rituale în templu, pentru ca „toți să știe că el însuși a continuat să păzească legea" (21:24). Centrul religiei Vechiului Testament este Templul din Ierusalim, iar pentru creștini acesta rămâne un loc de rugăciune, învățătură și predicare. Chiar și atunci când această legătură originală cu el este ruptă și începe să se dezvolte un serviciu religios creștin independent, acesta va păstra pentru totdeauna amprenta originii sale evreiești, deși ortodocșii moderni ar putea fi surprinși să afle că serviciul său religios în forma sa originală este aproape în întregime determinat de templu și sinagogă.

Astfel, la început nu vedem nici o ruptură bruscă, nici un conflict cu iudaismul, ci, dimpotrivă, creștini care continuă să se considere o parte organică a poporului lor, iar chemarea lor este să-l convertească la Hristos. Dar aceasta nu înseamnă deloc, așa cum li se părea foștilor istorici liberal-relativiști, că abia mai târziu, după ce a intrat în lumea greco-romană și sub influența acesteia, creștinismul a început să fie experimentat ca ceva radical nou, și-a creat propria formă „originală" de viață și organizare, în timp ce la început „vinul nou" s-a mulțumit destul de mult cu „burdufurile vechi". De fapt, această experiență a noutății, experiența unei revoluții radicale care a avut loc în istoria lumii și în viața umană, constituie trăsătura cea mai fundamentală a comunității creștine timpurii, așa cum este descrisă în Faptele Apostolilor sau în Epistolele lui Pavel. Este necesar doar să înțelegem că pentru creștinii din Ierusalim, păstrarea tradiției religioase

evreiești, modul de viață evreiesc nu este deloc o simplă relicvă de care se vor elibera pe măsură ce își înțeleg credința. Dimpotrivă, ei respectă această tradiție pentru că pentru ei este tocmai o mărturie a adevărului credinței lor. La urma urmei, întregul sens al Vechiului Testament era îndreptat spre împlinirea și îndeplinirea viitoare a promisiunilor, spre venirea lui Mesia. La urma urmei, Hristos însuși Și-a proclamat întotdeauna lucrarea ca împlinire a Scripturilor: „Așa este scris, așa s-a potrivit... Cercetați Scripturile, căci ele mărturisesc despre Mine." Cuvintele vechi, familiare, ritualurile antice erau acum iluminate cu o lumină nouă, iar în ele creștinii găseau mereu noi confirmări ale adevărului și completitudinii Noului Testament. Și mai târziu, Evanghelia după Matei, scrisă într-un mediu iudeo-creștin, va exprima această credință fundamentală pentru creștinii din Vechiul Testament, ca profeție și învățătură despre Hristos.

Însă, din moment ce profețiile s-au împlinit, iar Biserica este completarea Vechiului Testament, ea, pe lângă păstrarea învățăturii Vechiului Testament, întruchipează în viața sa ceea ce era nou, ceea ce a fost revelat în Hristos și pentru care religia Vechiului Testament nu putea servi decât ca prototip. Acest lucru nou este, în primul rând, societatea pe care creștinii o alcătuiesc și care, în ciuda tuturor legăturilor sale cu religia tradițională, este complet diferită de aceasta. Scrierile Noului Testament, deja compilate în greacă, o numesc „ekklesia" - *biserica* . În viața socio-politică a lumii greco-romane, acest cuvânt denota o adunare oficială, autorizată, a cetățenilor convocată (etimologic, „ekklesia" provine de la verbul a convoca, a chema) pentru a rezolva treburile publice, pentru a-și exprima voința suverană. Iar în traducerea greacă a Vechiului Testament (așa-numita traducere a celor Șaptezeci, făcută la Alexandria în secolul al III-lea î.Hr.), acest termen capătă un sens religios - o adunare a poporului lui Dumnezeu, un popor ales și chemat să-L slujească pe El însuși de către Dumnezeu. Astfel, însăși aplicarea acestui cuvânt în Noul Testament la comunitatea creștină arată că, de la bun început, aceasta s-a recunoscut ca o instituție divină chemată la o slujbă specială. Nu doar o frăție religioasă, nu o societate spirituală, nu o uniune de oameni cu aceleași gânduri, ci Ekklesia: o adunare în fața lumii a celor chemați să formeze un nou popor al lui Dumnezeu, să proclame voia Lui, să împlinească lucrarea Lui. De aceea, membrii acestei biserici se numesc „chemați" și „sfinți". Căci sfințenia, în sensul său original, este chemarea lui Dumnezeu de a-L sluji numai Lui, separarea unei persoane sau a unui lucru din sfera „profană" în cea „sacră", alegerea și dedicarea. „O generație aleasă, o preoție împărătească, un neam sfânt, un popor al Lui, ca să vestiți puterile minunate ale Celui ce v-a chemat din întuneric la lumina Sa minunată; voi care odinioară nu erați popor, dar acum sunteți poporul lui Dumnezeu" - aceasta este definiția Bisericii pe care o vom găsi în prima epistolă a lui Petru (2:9-10).

Și așa este noutatea, așa este sfințenia acestei societăți, încât intrarea în ea este deja definită în Evanghelie ca o naștere din nou și se realizează printr-o comparație simbolică între moarte și înviere: acesta este *botezul* , adică imersiunea liturgică a noului creștin în apă, săvârșită în memoria și chipul morții și învierii lui Hristos. „Ce să facem?" - îl întreabă pe Petru pe cei care au crezut în predica sa din ziua de Rusalii. „Și Petru le-a zis: Pocăiți-vă și fiecare din voi să fie botezat în numele lui Isus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre, și veți primi darul Sfântului Duh" - „Iată apa, ce mă împiedică să fiu botezat?" - întreabă Filip, auzind vestea bună despre Isus. „Dacă credeți din toată inima voastră, este posibil", răspunde Filip. Biserica primară trăiește prin experiența botezului: predicarea Evangheliei cheamă la ea și conduce la ea, viața liturgică a comunității este legată de ea, va fi conținutul primei picturi creștine, când pe pereții catacombelor, în simboluri și alegorii, creștinii vor mărturisi iar și iar puterea uimitoare a renașterii experimentate de ei în apa botezului. Credința că în botez o persoană moare cu adevărat împreună cu Hristos pentru a primi viața care strălucește din mormânt va fi exprimată de Apostolul Pavel în Epistola sa către Romani: „De aceea am fost îngropați împreună cu El, prin botez, în moarte, pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, tot așa și noi să umblăm întru o viață nouă... Acum, dacă am murit împreună cu Hristos, credem că vom și trăi împreună cu El" (6,4-6,8).

Botezul introduce pe cineva într-o viață nouă, care este încă „ascunsă cu Hristos în Dumnezeu", în Împărăția lui Dumnezeu, care în această lume este încă doar Împărăția veacului viitor. Hristos domnește deja, dar acum această Împărăție este înțeleasă doar prin credință, cunoscută doar de cei care s-au pocăit și s-au născut din nou din interior. Și numai când Hristos se va întoarce în glorie pentru a „judeca viii și morții", ea va deveni evidentă pentru toți. În experiența creștinismului timpuriu, Biserica este o anticipare prin credință a viitorului, a venirii, a creșterii misterioase a seminței aruncate în pământ și ascunse sub ea. „Maranatha!" - „Domnul vine" - în acest strigăt liturgic solemn, creștinii își exprimă atât așteptarea venirii lui Hristos în glorie, cât și credința lor în prezența Lui printre ei deja și acum.

Și prin urmare, dacă această viață nouă începe prin botez, atunci actul central al comunității, în care își mărturisește esența ca Împărăție a lui Hristos, este „frângerea pâinii", poruncită ei de Hristos Însuși în noaptea pătimirilor Sale. Aceasta este o masă comună, după chipul celei pe care Hristos a celebrat-o cu ucenicii Săi; la ea se oferă „Euharistia", adică mulțumire lui Dumnezeu pentru jertfa lui Hristos, după care toți cei prezenți împart vin și pâine între ei, în care devin părtași sau participanți la Trupul și Sângele – adică la viața lui Hristos Însuși. Aceasta este credința originară a creștinilor, atestată de toate monumentele care au ajuns până la noi: „în frângerea pâinii" ei se unesc cu

Hristos Însuși și, prin urmare, este atât culmea, cât și izvorul acelei bucurii pascale victorioase cu care este iluminat tot creștinismul timpuriu.

„Frângerea pâinii” se săvârșește „în case”, adică într-o adunare comunitară, distinctă de a fi în templu. Ziua specială a Euharistiei este „prima zi” a săptămânii, adică ziua următoare sâmbetei, în care, conform mărturiei Apostolilor, Hristos a înviat. Creștinii numesc această zi „ziua Domnului” și este poate cea mai puternică expresie a conștiinței de sine a Bisericii primare ca un început absolut „nou”, ducându-i pe creștini dincolo de cadrul religiei tradiționale, făcându-i, după cuvintele Apostolului, „străini și pelerini” în orice patrie. Pentru noi, duminica a fost identificată de mult timp cu ziua naturală de odihnă, cu o pauză necesară în săptămâna de lucru. Dar timp de trei secole - până la Constantin cel Mare - ziua sacră a creștinilor nu a fost ziua de odihnă, ci o simplă zi de lucru - nu „a șaptea”, care a devenit de mult „finală” în termeni umani, ci „a opta” sau „prima”, cum o numeau ei. Și în această pauză în numărătoarea naturală a timpului, în această depășire conștientă a limitelor săptămânii în care viața și istoria umană sunt înscrise, prin care sunt definite, Biserica arată că propria sa viață, curgând în această lume, este deja „nu din lumea aceasta”, ci anticipează acea zi veșnică, a cărei zori s-a ivrit în dimineața primei victorii asupra morții. „Voi sunteți morți”, spunea Apostolul Pavel, „și viața voastră este ascunsă împreună cu Hristos în Dumnezeu. Dar când Se va arăta Hristos, viața voastră, atunci vă veți arăta și voi împreună cu El în slavă” (Coloseni 3, 3-4). Aceste cuvinte uimitoare au fost atunci înțelese literal: în lumea familiară și obișnuită, în viața umană „naturală”, a intrat și crește în ele strălucirea orbitoare a unei alte lumi, a vieții veșnice…

Astfel, o mică sectă evreiască, pe care lumea abia a observat-o când a apărut, se simte „sarea pământului și lumina lumii”, ca o sursă de lumină nouă, chemată să lumineze și să mântuiască oamenii.

Această comunitate a fost adesea pusă în contrast cu Biserica „organizată” de mai târziu, Biserica ierarhiei și autorității, ca un fel de frăție topită, extatică, care trăiește prin inspirație și extaz, neavând altă autoritate decât „suflarea Duhului”. Religia Duhului și Religia Autorității - acestea doreau să încadreze istoria Bisericii primare în această falsă dilemă, creată de istoriosofia idealistă a secolului al XIX-lea. De fapt, însuși conceptul de „biserică” (acest lucru este recunoscut acum chiar și de cei mai liberali istorici) conținea deja ideea unei societăți organizate și nu există nimic mai străin de conștiința creștină timpurie decât orice opoziție a spiritului față de formă sau a libertății față de organizare. Dimpotrivă, sensul Bisericii în scrierile Noului Testament este tocmai acela că Duhul lui Dumnezeu umple societatea umană, făcând-o purtătoare de viață divină, astfel încât tot

ceea ce este uman devine un conductor al divinului în ea și tot ceea ce este spiritual este întruchipat în uman. Societatea umană devine un organism spiritual. Când Apostolul Pavel a numit Biserica Trupul lui Hristos, el formulează doar experiența creștină originală, în care Biserica este trăită ca unitate a multora, uniți printr-o viață nouă - mai târziu vor spune - „haroasă": „căci printr-un singur Duh am fost toți botezați într-un singur trup" (1 Corinteni 12:13). Dar tocmai această idee de organism presupune natura ierarhică originală a structurii sale, corelarea membrilor și a slujirilor din ea - „dacă am fi toți un singur mădular, unde ar fi trupul?" Și, într-adevăr, chiar din primele descrieri ale Bisericii vedem în ea, în primul rând, o anumită conducere, învestită cu putere și autoritate. Aceștia sunt Cei Doisprezece, grupul original de ucenici aleși de Însuși Domnul. „Nu voi M-ați ales pe Mine, ci Eu v-am ales pe voi": în această alegere a lor nu de către oameni, ci de către Mântuitor, stă temeiul autorității lor unice, incomparabile. Prin ei, puterea Domnului Însuși se exercită în Biserică. Ei sunt martori ai vieții Sale pământești, ai minunilor, ai morții și învierii, iar când predică despre El, ei proclamă ceea ce ei înșiși au auzit, ceea ce au văzut și ceea ce au atins. Mărturia lor la Rusalii este plină de Duhul Sfânt - darul adevăratei sale interpretări și implementări în lume. Li se dă puterea de a lega și de a dezlega, puterea de a învăța - prin Duhul Sfânt sunt „călăuziți în tot adevărul", puterea de a zidi Biserica, de a fi „administratorii" ei. Prin urmare, a intra în Biserică înseamnă a crede în mărturia lor, a accepta învățătura lor: comunitatea însăși „rămâne stăruitor în învățătura apostolilor" (Faptele Apostolilor 3:42). Și această semnificație a celor Doisprezece, ca temelie și centru al Bisericii, este atât de incontestabilă, atât de evidentă pentru prima comunitate, încât chiar înainte de Rusalii prima sa sarcină va fi să le completeze numărul: să-l înlocuiască pe Iuda, care s-a dovedit a fi un trădător. Acest al doisprezecelea trebuie să fie „unul dintre cei care au fost cu noi în tot timpul cât a fost Domnul Isus cu noi și a umblat împreună cu noi, începând de la botezul lui Ioan până în ziua în care S-a înălțat din mijlocul nostru și a fost martor împreună cu noi al învierii Lui" (1:21). Și din nou, alegerea este concepută ca o alegere făcută de Domnul Însuși:„Și s-au rugat și au zis: Tu, Doamne, care cunoști inimile tuturor, arată-mi pe unul dintre aceștia din Tine, pe care l-ai ales să primească soarta acestei slujbe și apostoliei, din care a căzut Iuda"... - „și sorțul a căzut pe Matei și a fost numărat printre cei unsprezece apostoli" (Faptele Apostolilor 1:24-26).

Printre Apostoli, autorul Faptelor Apostolilor îl prezintă pe Petru ca purtător de cuvânt al acordului lor, ca primul în uniunea apostolică. El oferă Bisericii să completeze numărul apostolilor, în prima sa predică explică mulțimii nedumerite semnificația Rusaliilor, răspunde acuzațiilor conducătorilor evrei, pronunță judecata asupra lui Anania și Safira, care au încălcat unitatea vieții bisericești cu răutatea lor. Locul lui Petru în comunitatea primară și printre Apostoli va deveni mai târziu subiect de controversă și, în cele din urmă, această controversă va separa Occidentul creștin de ortodoxia răsăriteană. Cât despre Faptele

Apostolilor, în ele Petru vorbește întotdeauna în numele Apostolilor, exprimând mărturia lor comună, unanimă. În tradiția răsăriteană, el va rămâne pentru totdeauna Apostolul „principal”, dar primatul său va fi înțeles nu în sensul unei autorități speciale asupra Apostolilor și a Bisericii, ci ca darul de a fi purtătorul de cuvânt sau vestitorul unanimității apostolice, „gura” celor Doisprezece și a Bisericii.

Apostolii conduc și guvernează Biserica. Dar prima lor slujire, cea principală, este „slujirea Cuvântului”, predicarea despre Hristos. Prin urmare, când numărul ucenicilor se înmulțește și preocupările legate de guvernarea comunității cresc, Apostolii propun să aleagă persoane speciale pentru aceasta, astfel încât cei doisprezece să poată rămâne neîncetat „în rugăciune și în slujirea cuvântului” (Faptele Apostolilor 6:2-4). „Și propunerea a plăcut întregii adunări” și au ales șapte persoane „și i-au pus înaintea Apostolilor, iar după ce s-au rugat, și-au pus mâinile peste ei”. În alegerea celor șapte - tradiția bisericească îi numește diaconi - Luca dă principiul de bază al ierarhiei bisericești și dezvoltarea ei viitoare. Dacă Apostolii sunt aleși de Hristos însuși, atunci acești noi slujitori sunt aleși de Biserică, dar la inițiativa Apostolilor și cu sancțiunea lor: după alegere, hirotonirea lor specială are loc prin punerea mâinilor Apostolilor. Apostolii definesc, de asemenea, condițiile alegerii: cei aleși trebuie să fie „binecunoscuți, plini de Duhul Sfânt și de înțelepciune”. Astfel, toate slujirile din Biserică, întreaga ei structură ierarhică sunt înrădăcinate în apostolat ca început al lor, iar pentru Biserică aceasta înseamnă în Hristos Însuși, deoarece Apostolii sunt martorii Săi, purtători ai Duhului Său. Biserica își alege slujitorii, dar Dumnezeu Însuși, prin mâinile Apostolilor, îi hirotonește, adică le dă un dar special al Duhului pentru a-și împlini slujirea.

Misiunea Apostolilor nu se limitează la comunitatea din Ierusalim, deoarece predicarea și învățătura lor sunt baza fiecărei comunități, temelia Bisericii în fiecare loc. Foarte curând creștinismul va depăși granițele Ierusalimului și îi vom vedea pe Apostoli vizitând în mod regulat toate comunitățile nou create pentru a le întări. Aceasta din urmă constă, în primul rând, în pogorârea Duhului Sfânt - viitorul sacrament al mirunzii, prin care cei botezați sunt introduși în unitatea vieții bisericești. Astfel, când predicarea creștină începe să aducă roade în Samaria, Apostolii îi trimit acolo pe Petru și pe Ioan, „care, venind, s-au rugat pentru ei ca să primească Duhul Sfânt. Căci nu Se pogorâse încă peste niciunul dintre ei, ci fuseseră botezați numai în numele Domnului Isus. Apoi și-au pus mâinile peste ei și au primit Duhul Sfânt” (Faptele Apostolilor 8, 15-17).

Însă dacă slujirea Apostolilor este legată de toate bisericile, unindu-le pe toate în unitatea credinței și a Duhului, atunci în persoana ierarhiei sale locale, permanente, fiecare biserică primește plinătatea darurilor și învățăturii apostolice. Foarte devreme în comunitatea din Ierusalim însăși, imaginea și temelia tuturor

celorlalte biserici, alături de Apostoli, vedem autoritatea și puterea lui Iacov și a prezbiterilor, a căror slujire este deja pe deplin legată de această comunitate, chemată să o păstreze și să o zidească în învățătura apostolică. Apostolii vor pleca, ierarhia locală va rămâne în fiecare loc pentru a-și continua lucrarea, a-și păstra mărturia, a-și transmite darurile și, în acord cu toate celelalte comunități, a realiza unitatea Bisericii ca un singur „popor al lui Dumnezeu" adunat pretutindeni pentru a vesti viața nouă. Astfel, încă de la început - în Faptele Apostolilor - ni se oferă un exemplu și o definiție a ceea ce va fi numit mai târziu „succesiune apostolică".

Care este, așadar, să ne întrebăm acum, idealul pozitiv al vieții acestei comunități, în ce fel se manifestă această viață nouă, care, așa cum am văzut, este dăruită în botez, este realizată în Euharistie, este predicată lumii ca cale a mântuirii?

Acest ideal poate fi cel mai bine descris ca idealul unității în iubire. Ne este greu să înțelegem și să simțim până la capăt acest aspect al creștinismului timpuriu, deoarece în conștiința modernă – chiar și în Biserică – unitatea este de obicei înțeleasă fie abstract, „ideologic", fie ca o valoare aplicată: unitate de dragul a ceva, unitate împotriva cuiva… Pentru Biserica primară, unitatea însăși este ultima, cea mai mare valoare, cel mai înalt sens al vieții, revelat oamenilor de Hristos. Biserica este restaurarea unității, ruptă, sfâșiată de păcat, adică de iubirea de sine și de îndepărtarea de Dumnezeu. În ea, cei botezați – adică uniți cu Hristos și trăitori prin participarea la viața Lui prin frângerea pâinii – sunt reuniți cu Dumnezeu și, în Dumnezeu, își găsesc din nou unitatea unii cu alții.

Cum se manifestă? În primul rând, în iubirea activă, în care fiecare simte că aparține tuturor și, în schimb, că toți îi aparțin. Iubirea cu care Dumnezeu a iubit atât de mult lumea, încât L-a dat pe Fiul Său pentru ea trăiește în Biserică și este principala și prima ei mărturie despre Hristos. „Preaiubiților", spunea Apostolul Ioan la sfârșitul vieții sale, „dacă Dumnezeu ne-a iubit așa, și noi trebuie să ne iubim unii pe alții. Nimeni nu L-a văzut vreodată pe Dumnezeu. Dacă ne iubim unii pe alții, Dumnezeu rămâne în noi și iubirea Lui este desăvârșită în noi" (1 Ioan 4:11-12). Iubirea cere o viață comună, o unitate autentică – nu numai în credință sau în învățătură, ci și în comuniune; dacă acum unitatea creștinilor între ei, din păcate, este în mare parte doar „simbolizată" în comuniunea liturgică, atunci în Biserica primară Liturghia încununează unitatea reală, comuniunea constantă în viața de zi cu zi, iar în afara acestei comuniuni este de neconceput. Niciun cuvânt nu este repetat atât de des în scrierile creștine timpurii precum cuvântul „frați", dar creștinii investesc această fraternitate cu întregul ei sens vital, activ. Este exprimată în unanimitate: „Mulțimea celor ce au crezut era o

inimă și un suflet”. Pavel ne amintește invariabil de bucuria unanimității – „mângâierea unei credințe comune”, cerându-ne să o păstrăm, cerându-ne „să vă îngăduiți unii pe alții și să vă iertați unii pe alții, dacă cineva are vreo plângere împotriva altuia. Cum v-a iertat Hristos pe voi, așa și voi. Și mai presus de toate, îmbrăcați-vă cu dragostea, care este legătura tuturor lucrurilor. Și pacea lui Dumnezeu să stăpânească în inimile voastre, la care ați fost chemați să formați un singur trup. Și fiți prietenoși”... (Coloseni 3:13-15). Este exprimată în continuare prin sprijin reciproc activ și grija tuturor față de toți, grija care este în egală măsură materială și spirituală. „Toți cei ce au crezut”, citim în Faptele Apostolilor, „erau laolaltă și aveau toate lucrurile de comun. Și-au vândut averea și toate averile și le-au împărțit tuturor, după cum avea nevoie fiecare... Nimeni nu zicea că averea lui este a lui și nici nu era cineva în nevoie între ei. „Căci toți cei ce stăpâneau pământuri sau case le vindeau și aduceau prețul vândut și-l puneau la picioarele apostolilor. Și se dădea fiecăruia după cum avea nevoie” (2:44-45; 4:32-35). Astfel, la început, numărul relativ mic de creștini din Ierusalim a făcut posibilă realizarea radicală a unității vieții în comuniunea bunurilor. Ceea ce a fost numit atât de nereușit „comunism creștin timpuriu” în zilele noastre nu a fost, de fapt, rezultatul vreunei teorii economice sau sociale specific creștine, ci o manifestare a iubirii, cu alte cuvinte, nu în comuniunea bunurilor ca atare, sensul relatării din Faptele Apostolilor, ci în mărturia noii vieți, transformând complet pe cea veche, care se manifesta în această comuniune. Și deja în epistolele lui Pavel găsim chemarea de a „da fiecăruia după hotărârea inimii lui”, ceea ce indică păstrarea proprietății private în alte comunități. Dar maximalismul comunității din Ierusalim – această frățietate a „săracilor”, așa cum i-a numit Pavel, va rămâne pentru totdeauna în conștiința creștină ca un exemplu și un testament de nește; ca ideal al transformării complete a vieții,o adevărată reînnoire a tuturor relațiilor umane prin iubire. Și în aproape fiecare epocă, în condiții tot mai noi, dorința de a întruchipa acest ideal al creștinismului timpuriu, de a face din Biserică adevăratul fundament al „vieții noi”, va fi reînviată în inimile creștinilor, chiar dacă uneori foarte puțini.

Biserica primară era adesea înfățișată ca indiferentă față de lume, aflată constant într-o așteptare tensionată a sfârșitului. Însă acest ideal de iubire și viață nouă, întruchipat în societatea bisericească, conține deja o nouă atitudine față de lume, deoarece pentru creștini această iubire nu este o chestiune internă a Bisericii, ci esența mărturiei sale în lume. „Prin aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, dacă veți avea iubire unii pentru alții.” Și în Noul Testament, dacă îl citiți cu atenție, este dezvăluită o învățătură completă despre lume și despre cum ar trebui creștinii să se raporteze la ea și să trăiască în ea. Predica de pe Munte, Fericirile, imaginea lui Hristos cel milostiv și ajutător vor fi proclamate lumii de către Biserică și vor rămâne idealul ei chiar și atunci când oamenii resping Biserica. Și în Epistolele Apostolului Pavel, nu vor căuta creștinii întotdeauna normele primare ale atitudinii lor față de stat, familie, muncă, față de toate

aspectele vieții umane? Se pare că nu există niciuna pe care să nu o fi atins în slujirea sa arzătoare față de frați. Așteptarea sfârșitului, rugăciunea pentru venirea lui Hristos - tot ceea ce se numește astăzi în mod obișnuit „eshatologism” și la care numai conștiința Bisericii primare poate fi redusă, de fapt, nu poate fi separat de acest ideal pozitiv fără a încălca adevărul istoric. Împărăția viitoare, pentru care creștinii se roagă, este inseparabilă pentru ei de judecată, iar judecata se referă tocmai la măsura în care își întruchipează credința în viață, adică în lume. „Cum ați făcut unuia dintre acești frați ai Mei, cei mai mici, mie mi-ați făcut” (Matei 25:40). Prin Hristos, Împărăția lui Dumnezeu a intrat în viața umană pentru a o reînnoi. Și dacă în lumina acestei Împărății „înfățișarea acestei lumi trece”, atunci inevitabilitatea sfârșitului este tocmai ceea ce face ca slujirea creștinilor să fie atât de responsabilă și tot ce este în lume să fie scopul acestei slujiri. Vestea Bună din ei se adresează „oricărei făpturi” (Marcu 16:15).

Aceasta este imaginea Bisericii pe care ne-au lăsat-o primele sale monumente. Înseamnă asta că nu avea neajunsuri sau slăbiciuni? Bineînțeles că nu. Autorul Faptelor Apostolilor menționează multe dintre ele. În Epistolele lui Pavel, capitole întregi vor fi dedicate denunțării și pedepsirii păcatelor creștinilor. Dar începând istoria Bisericii, în care aceste păcate și slăbiciuni vor fi prea adesea atât de dureros de evidente, este necesar să ne amintim de acea „icoană a Bisericii”, de acea primă experiență de viață în ea, în care creștinii vor căuta întotdeauna vindecarea pentru bolile lor, învingându-și păcatele. Capitolele următoare din Faptele Apostolilor ne conduc la această istorie.

Conflictul cu autoritățile religioase evreiești este a doua temă a Faptelor Apostolilor. Acesta va servi drept imbold extern pentru răspândirea noii credințe în afara iudaismului și va conduce Biserica pe drumul cel mare al istoriei.

Conflictul se contura încă de la început. Conform Faptelor Apostolilor, membrii Sinedriului au ordonat arestarea liderilor Bisericii de două ori, dar de fiecare dată i-au eliberat după interogatoriu. Ei înșiși au ezitat: creștinii nu încălcaseră legea și singura lor crimă era predicarea „numele lui Isus” și învierea morților. Dar învățătura despre înviere avea susținători și printre evrei: mișcarea sau școala fariseilor. Prin urmare, Sinedriul nu știa ce să facă cu creștinii, iar unul dintre fariseii proeminenți, Gamaliel, s-a pronunțat direct în favoarea abținerii de la luptă: „dacă această întreprindere este de la oameni”, a spus el, „se va prăbuși, dar dacă este de la Dumnezeu, atunci nu o puteți distruge”... Autorul Faptelor Apostolilor duce la bun sfârșit constant ideea, fundamentală pentru el, că evreii nu au nimic de obiectat creștinilor. Predica creștină nu numai că nu contrazice Vechiul Testament, ci se bazează ea însăși pe Scriptură, este o dovadă a „împlinirii legii și a profeților”. Și prin urmare, așa cum Hristos Însuși putea fi

condamnat doar pe baza unei mărturii false, tot așa acum numai prin mărturie falsă pot dușmanii Bisericii să obțină condamnarea urmașilor Săi. În conștiința creștină, Legea conduce la Hristos, în timp ce respingerea lui Hristos este „fărădelegi", smulgându-i pe evrei de Mântuitorul lor.

Această temă va fi dezvoltată la procesul Sinedriului de către Ștefan, unul dintre cei șapte asistenți ai Apostolilor, a cărui ucidere va servi drept semnal pentru persecuția deschisă a Bisericii. Într-un discurs lung, el dezvăluie sensul istoriei Vechiului Testament ca rezistență constantă a poporului ales față de cei pe care Dumnezeu i-a trimis. Și această lungă serie de respingeri și trădări duce la respingerea finală a lui Mesia - Mântuitorul: „Pe care dintre proroci nu l-au prigonit părinții voștri? Ei i-au ucis pe cei ce vesteau venirea Celui Drept, iar voi ați devenit acum trădători și ucigași - voi, care ați primit legea prin slujba îngerilor și n-ați păzit-o." Aici este dată prima formulare creștină a paradoxului tragic al destinului religios al lui Israel: prin Lege l-a respins pe Cel despre care Legea mărturisește și despre care conduce și, prin urmare, Biserica se va recunoaște din ce în ce mai clar ca singurul moștenitor legitim al Vechiului Testament, Noul Israel al Noului Testament.

„În zilele acelea, s-a iscat o mare prigoană împotriva Bisericii care era în Ierusalim. Toți s-au împrăștiat prin Iudeea și Samaria, afară de apostoli... dar cei ce se împrăștiaseră umblau pretutindeni și propovăduiau Cuvântul" (8,1.4). Până atunci, Biserica fusese în Ierusalim. Și știm deja că, prin însăși scopul ei, trebuia să se manifeste mai întâi ca o singură adunare vizibilă a comunității mesianice, adunată în jurul celor Doisprezece în Cetatea Sfântă, pentru a mărturisi venirea Împărăției promise a lui Dumnezeu. Era bucuria unei vieți noi, neîntunecate de nimic, care începuse într-o abundență de daruri, în iubire între toți, în triumful victoriei. Dar acesta era doar începutul; acest prim capitol nu putea decât să se încheie. Biserica trebuia să accepte toată căldura, tot praful drumului său lung, pământesc, uman. Și astfel, acest drum începe acum cu persecuția, cu dispersarea violentă a creștinilor din Ierusalim. Numai prin suferință, numai prin tensiunea fidelității, are loc extinderea conștiinței umane și devine capabilă să accepte un dar care îi depășește măsura. Evrei prin sânge, prin psihologie, prin întreaga tradiție seculară care i-a educat, creștinii din Ierusalim au văzut în mod natural și mai presus de toate în Biserică gloria culminantei istoriei lor, au perceput-o ca pe ultimul și cel mai înalt dar al lui Dumnezeu pentru poporul Său, ca pe o desăvârșire spirituală a iudaismului. Conștiința lor umană nu se adapta încă scopului universal, omenesc al Bisericii și a rămas limitată de „carne și sânge". Prin urmare, în Faptele Apostolilor, persecuția din Ierusalim este arătată ca un fel de *providențială*o instrucțiune către creștini de a părăsi Ierusalimul, de a trece dincolo de granițele iudaismului și de a-L predica pe Hristos întregii lumi. Instrucțiunea nu va fi înțeleasă imediat și nu va fi acceptată de toți. Chestiunea acceptării neamurilor, adică, în esență, chestiunea scopului supraevreiesc,

universal al Bisericii, va deveni prima și acută „durere de creștere” pentru creștinism. Este cu atât mai important să ne amintim primele exemple ale acestei creșteri, pe care le citează autorul Faptelor Apostolilor. Acestea sunt predica către samariteni, renegați de multă vreme de iudaismul ortodox, convertirea centurionului roman Corneliu, botezul nobilului etiopian de către Filip... Vedem surpriza, uneori chiar neîncrederea, a creștinilor din Ierusalim - nu le-a spus Domnul Apostolilor: „Nu mergeți pe calea neamurilor și nu intrați în nicio cetate a Samariei” (Matei 10:5). Însă Petru însuși afirmă că Duhul Sfânt s-a pogorât peste ei „ca peste noi la început”, dar într-o viziune Dumnezeu Însuși le poruncește creștinilor să nu-l considere necurat pe cel pe care l-a curățit... Adevărat, acestea sunt doar excepții: alți predicatori merg mai departe - în Fenicia, Cipru, Antiohia, se poate crede că în același timp - prin străini din Ierusalim - a fost fondată Biserica la Roma, dar despre toți acești misionari se spune direct că nu au predicat nimănui decât evreilor. Și totuși, începutul convertirii „celor din afară” a fost pus, întrebarea a fost pusă. Comunitatea evreiască sau Biserica universală? Mântuirea lui Israel sau mântuirea lumii? Aici, în relatarea Faptelor Apostolilor, îl întâlnim pe omul care este destinat să-și dedice întreaga viață rezolvării acesteia și, prin slujirea sa de Apostol al neamurilor, să desăvârșească începutul Bisericii.

Despre niciunul dintre Apostoli nu ne-au ajuns atâtea informații ca despre Pavel. Convertirea, călătoriile, predicarea și suferința sa sunt descrise în detaliu în Faptele Apostolilor, al căror autor a fost tovarășul și „medicul iubit” al Apostolului. Pavel însuși și-a expus experiența spirituală, învățătura și atitudinea față de marile și micile întrebări ale vieții Bisericii în scrisorile sale către diferite comunități creștine; aceste scrisori aveau să fie incluse mai târziu în cartea Noului Testament. Și întreaga imagine a acestui om este atât de unic de vie încât „chestiunea lui Pavel” va rămâne pentru totdeauna una dintre întrebările centrale ale întregii istorii creștine, o sursă de inspirație pentru toți, o „piatră de poticnire și ispită” pentru mulți.

Evreu ortodox, dar născut în Tarsul Ciliciei, adică în diaspora, în „emigrație”, el îmbină un angajament pasional față de poporul său și religia acestuia cu o anvergură de gândire cu adevărat universală. Conștiința sa religioasă este determinată în întregime de iudaism, această „sete de Dumnezeu cel viu” insațiabilă din Vechiul Testament, dar respiră deja liber aerul lumii greco-romane, este cetățean roman nu doar „pe hârtie”, ci și în viziunea sa asupra lumii și în conștiința sa.

Și-a primit educația religioasă la Ierusalim, „la picioarele lui Gamaliel”, liderul și ideologul fariseismului. O astfel de educație în spiritul unui iudaism extrem de conservator nu putea decât să-l transforme într-un dușman natural al

creștinismului. Deja în această ostilitate, trăsături semnificative ale personalității sale erau evidente: integritatea, maximalismul în aplicarea idealului său religios în viață. Îl întâlnim pentru prima dată în relatarea Faptele Apostolilor, aprobând uciderea lui Ștefan. Îl vedem apoi „respirând amenințări și crimă”, chinuind Biserica, intrând în case pentru a târâ bărbați și femei în închisoare. Nemulțumit de persecuția din Ierusalim, el cere Sinedriului puteri speciale pentru a persecuta creștinii din Siria. Și aici, pe drumul spre Damasc, are loc în el acel punct de cotitură, despre care va susține întotdeauna că a fost alegerea și chemarea sa directă - „nu prin oameni și nu prin om”, ci prin Hristos Însuși. O lumină a strălucit asupra lui, a auzit glasul lui Hristos și s-a întors către El atât de pe deplin, atât de indivizibil, cum se pare că nimeni înainte sau după el nu s-a întors vreodată. Sute de cărți au fost scrise despre convertirea lui Pavel, s-a încercat să o „explique” științific: cu psihologie, neurologie, aproape cu epilepsie, de care se presupune că suferea... Dar există ceva plat și jalnic în aceste încercări. Fiecare convertire este un mister pe care știința nu-l poate explica pe deplin, nici măcar cu cele mai subtile instrumente ale sale. Ceea ce este important pentru noi este că fiecare cuvânt al lui Pavel care a ajuns până la noi indică o astfel de înrădăcinare a întregii sale personalități, întreaga sa conștiință în personalitatea lui Hristos, o astfel de legătură cu adevărat personală cu El și o convingere în revelația specială a lui Hristos către el, încât Biserica, în ciuda neînțelegerii și rezistenței pe care Pavel le va întâmpina din abundență în viața sa, nu va ezita să recunoască în el un Apostol egal cu Cei Doisprezece, să-l includă printre acei „martori oculari” pe a căror mărturie și învățătură este construită.

După ce a fost botezat și a petrecut trei ani la Damasc, Pavel s-a dus la Ierusalim, unde a fost primit în părtășie de Petru și Iacov. În comunitatea din Ierusalim, el va vedea întotdeauna Biserica mai veche, centrul creștinismului, și invariabil cheamă în epistolele sale ajutorul „sfinților din Ierusalim”. Din Ierusalim, mânat de ura față de evrei, pleacă în orașul său natal, Tars, de unde va fi chemat la Antiohia. Aici, în al doilea centru al creștinismului după Ierusalim, unde, conform Faptelor Apostolilor, „ucenicii au fost numiți pentru prima dată creștini”, Pavel ajunge într-unul dintre locurile de frunte ca „profet” - adică predicator în congregația creștină.

Pavel și-a dedicat întreaga viață predicării, „slujirii Cuvântului”, în care își vede chemarea principală, aproape exclusivă, iar în roadele acesteia pecetea Apostolatului său, contestată de unii. Aceste roade au fost o întreagă rețea de biserici fondate de el în Asia Mică, Grecia și poate chiar în partea de vest a Imperiului Roman. Faptele Apostolilor menționează în special alegerea lui Pavel (numit Saul la început, conform formei ebraice a numelui său) și a tovarășului său Barnaba prin Duhul Sfânt pentru călătorii de predicare, a căror poveste este subiectul tuturor capitolelor rămase ale cărții. Și chiar de la începutul acestei slujiri de predicare, i s-a pus lui Pavel în toată amploarea sa chemarea privind

locul convertiților din păgânism în Biserică, o chestiune fundamentală pentru întreaga soartă viitoare a creștinismului.

Știm că, chiar înainte de predicarea lui Pavel, creștinismul se stabilisese în principalele centre ale Imperiului Roman - în Antiohia, în Alexandria, în Roma. Dar era tot același iudeo-creștinism: era adus de evreii din diaspora, care făceau pelerinajul tradițional la Ierusalim pentru rugăciune și jertfă în templu. Am văzut deja astfel de nou-veniți printre cei care au ascultat prima predică a lui Petru în ziua de Rusalii. După ce au acceptat creștinismul și s-au întors acasă, au întemeiat comunități în coloniile evreiești ale orașelor mari. Dar aceasta nu depășea granițele iudaismului; disputa privind creștinismul a rămas o dispută intra-evreiască. De exemplu, potrivit istoricului roman Suetonius, în anul 49 d.Hr., împăratul Claudius i-a expulzat pe toți evreii din Roma din cauza tulburărilor dintre ei legate de problema unui anumit Hristos.

Pavel și-a început predicarea în Asia Mică alături de evrei. Următorul model se repetă de mai multe ori în Faptele Apostolilor: ajungând într-un oraș, Pavel intră în sinagoga locală și, pe baza Scripturilor citite acolo în fiecare Sabat, începe să predice despre Hristos. Evreii, cu câteva excepții, îl resping, iar apoi el se îndreaptă către neamuri. Pavel nu se va îndoi niciodată că evreilor „trebuie mai întâi să li se vestească cuvântul lui Dumnezeu” (13:46). Respingerea lui Hristos de către ei va fi „chinul său continuu”. „Căci aș vrea”, a spus el, „să fiu eu însumi blestemat de Hristos pentru frații mei, rudele mele după trup” (Romani 9:2-3). Dar este la fel de sigur pentru el acum că Evanghelia este adresată întregii lumi – „spre mântuirea până la marginile pământului”. Respins de evrei, el își realizează pe deplin chemarea – de a fi Apostolul neamurilor și de acum înainte își unește destinul cu ele.

Însă acum acestea nu mai sunt convertiri izolate, nu excepții, ci comunități întregi de păgâni. Li se aplică oare prescripțiile rituale ale Vechiului Testament, care, așa cum am văzut, și-au păstrat toată forța pentru iudeo-creștinii din Ierusalim? La această întrebare, Pavel răspunde hotărât: nu! Și pentru el nu este vorba de „tactică”, adică de cea mai bună modalitate de a converti păgânii; pentru Pavel, întreaga esență a evangheliei creștine, întregul sens al mântuirii realizate de Hristos, este legat de această întrebare. Mai întâi în Epistola către Galateni, scrisă în toiul disputei, și mai târziu mai „academic” în Epistola către Romani, el își dezvoltă învățătura despre relația dintre lege și har și despre libertatea creștinilor față de lege. Cel mai puțin dintre toate, Pavel este înclinat să nege sensul și valoarea legii, cu alte cuvinte, sensul Vechiului Testament. „Legea este sfântă, și porunca este sfântă, dreaptă și bună.” Dar sensul legii este că face necesară propria depășire: mântuirea în Hristos se dovedește a fi un „învățător al lui Hristos”. Căci legea doar stabilește ce sunt răul și păcatul, dar nu dă puterea de a mântui de păcat. Chiar știind ce este binele și ce este răul, omul este

neputincios să distrugă răul: „A voi binele este la mine, dar a face binele nu găsesc. Nu fac binele pe care îl vreau, ci săvârșesc răul pe care nu-l vreau”... (Romani 7:18-19). Omul a devenit rob al păcatului, este rob – și nu se mai poate elibera de această sclavie. Și dacă legea – adică cunoașterea normei – ar fi suficientă pentru eliberarea de păcat, atunci nu ar mai fi nevoie de mântuire în Hristos. Dar dând legea, Dumnezeu, pe de o parte, i-a revelat omului că răul este „anormal” – este păcat, o încălcare a voinței lui Dumnezeu pentru om și lume, iar pe de altă parte, l-a condamnat pe om, întrucât, fiind păcătos, dar neavând puterea de a fi mântuit de păcat, omul este condamnat irevocabil. Dar atunci rămâne doar mântuirea omului prin Însuși Dumnezeu, iar această mântuire s-a împlinit în Hristos. Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om și, fiind fără păcat, a luat asupra Sa întreaga povară a păcatelor, întreaga condamnare a legii și, prin moartea Sa, ne-a răscumpărat de această condamnare. Dar prin aceasta legea a murit în El și harul a domnit: prin credința în Hristos, prin unirea cu El în asemănarea botezală a morții Sale, omul a primit viața Lui, a încetat să mai fie rob, pentru a deveni fiul lui Dumnezeu. Și această mântuire a fost acordată nu numai evreilor, ci tuturor oamenilor. Căci păgânii, deși nu cunosc legea divin revelată și perfectă a Vechiului Testament, au în ei înșiși legea conștiinței, care condamnă răul și, prin urmare, sunt sub aceeași condamnare ca și evreii. Pentru Pavel, superioritatea sau alegerea evreilor, pe care nu o neagă niciodată, nu constă în faptul că au o lege a binelui și a răului, ci în faptul că li s-au „încredințat cuvintele lui Dumnezeu”, adică prin ei se face pregătirea pentru venirea lui Hristos. Dar Hristos vine să mântuiască pe toți, „căci și iudei și greci sunt toți sub păcat” (Romani 3:9). Prin legea lui Moise sau legea conștiinței, dar „Dumnezeu i-a închis pe toți în neascultare, ca să aibă milă de toți” (11:32). „Toți câți ați fost botezați în Hristos, v-ați îmbrăcat cu Hristos. Nu mai este nici iudeu, nici grec; nu mai este nici rob, nici slobod; nu mai este nici parte bărbătească, nici parte femeiască;„căci toți sunteți una în Hristos Isus”… (Galateni 3:27-28). Cel care, după ce a crezut în Hristos, a participat la moartea Lui, a avut viața Lui, face totuși aceste distincții, crede totuși că primește îndreptățire prin împlinirea prescripțiilor exterioare ale legii, „nu are niciun folos de la Hristos, ci a căzut din har”. Căci întregul sens al legii constă numai în dragoste, iar legea nu are puterea de a da această dragoste în sine. Ea este acordată, dată gratuit în Hristos și, prin urmare, prin El și în El legea devine inutilă. În El „nici tăierea împrejur, nici netăierea împrejur nu valorează nimic, ci credința care lucrează prin dragoste”…

„Cele vechi s-au dus; iată, toate s-au făcut noi” (2 Corinteni 5:17). Pavel nu obosește niciodată să proclame viața nouă, darul libertății și împărtășirea harului și pune în contrast această evanghelie a libertății cu toți cei care încă vor să se întoarcă la robia legalismului.

Nu le cerea nimic păgânilor decât credința în Hristos, adică o convertire conștientă, holistică la El și o viață nouă „în Hristos”. Dar când el și tovarășul său, Barnaba, s-au întors la Antiohia și au povestit despre călătoria lor, au întâmpinat rezistență și condamnare din partea acelei părți a iudeo-creștinilor care continuau să considere respectarea Legii mozaice obligatorie pentru toți membrii Bisericii, fără excepție. A început un conflict lung și dureros, care i-a adus lui Pavel multă suferință și tristețe. Nu a experimentat nimic atât de dureros și acut ca neînțelegerea și persecuția „fraților săi falși”... Și din epistolele sale este clar că a trebuit să-și apere constant predicarea, apostolatul, învățătura de calomnia și persecuția dușmanilor care încercau să-i smulgă bisericile pe care le întemeiase.

În Cartea Faptele Apostolilor, acest conflict, așa cum este obiceiul autorului, este redus la o schiță de bază: o întrebare și un răspuns la întrebarea Bisericii. Acest răspuns a fost dat de Apostoli și de Biserica din Ierusalim, a căror analiză s-a decis să fie supusă disputei Antiohiei.

„Sinodul Apostolic” de la Ierusalim (Faptele Apostolilor cap. 15) a rămas în tradiția bisericească ca o imagine a tuturor sinoadelor ulterioare, ca o măsură a conciliarității Bisericii. Nu numai Apostolii iau parte la el, ci și prezbiterii, adică ierarhia comunității locale și, prin intermediul lor, întreaga Biserică din Ierusalim, iar conducătorul său, Iacov, este cel care rezumă discuțiile și propune o soluție. Această soluție îi eliberează acum „oficial” pe creștinii neevrei de povara legii. Li s-a poruncit doar să „se abțină de la mâncarea jertfită idolilor, de la sânge, de la animale strangulate și de la curvie” - cu alte cuvinte, de la participarea la mesele rituale păgâne. În acest spirit a fost compusă scrisoarea către creștinii din Antiohia, Siria și Cilicia. Este adevărat, se pare că nu toată lumea și nu peste tot a acceptat acest decret. Pavel a trebuit să sufere mult mai mult din partea iudeo-creștinilor. Dar s-a făcut un pas decisiv: prin eliberarea păgânilor convertiți de legea iudaică - de includerea lor în poporul evreu - Biserica a arătat că își realizase deja pe deplin chemarea și scopul universal și că perioada pregătitoare - iudeo-creștină - a istoriei sale se încheiase.

Pavel și-a continuat slujirea de predicator timp de mulți ani. Faptele Apostolilor descriu cele trei mari călătorii ale sale, dar nu epuizează activitatea sa apostolică. După Asia Mică, îl vedem în Grecia: în Tesalonic, Corint, Atena - apoi din nou în Efes, în Ierusalim și, în final, la Roma. În fiecare loc, predicarea se încheie cu întemeierea Bisericii, hirotonirea episcopilor și a prezbiterilor, zidirea societății creștine. Predicatorul este urmat de învățător, pastor, părinte. Scrisorile lui Pavel mărturisesc legătura sa constantă și vie cu comunitățile pe care le-a fondat. Este chinuit de stările de spirit și dezbinările dintre creștini, dă sfaturi și instrucțiuni, rezolvă întrebări nedumerite, amenință, îndeamnă, poruncește. El întruchipează pe deplin idealul slujirii pastorale pe care el însuși l-a formulat: „Să

fiți toate pentru toți oamenii, pentru ca măcar unii să fie mântuiți". Este în cel mai puțin caz un gânditor abstract; fiecare rând pe care l-a scris arată cu ce forță simțea responsabilitatea pentru suflete, pentru Biserică, pentru fiecare dintre cei „pentru care era în chinurile nașterii, pentru ca Hristos să fie înfățișat în ei".

Însă începutul Bisericii nu a fost ușor. Mulți au primit Evanghelia cu încântare, dar nu toți au înțeles-o. Viața nouă, libertatea în Hristos, unitatea plină de bucurie în dragoste, pe care le proclama Pavel, erau prea adesea percepute în perspectiva păgână obișnuită, în spiritul entuziasmului emoțional caracteristic cultelor păgâne din acea vreme. Pericolul legalismului evreiesc era întâmpinat, pe de altă parte, de pericolul religiozității „misterioase" păgâne, care uita prea ușor de conținutul moral al libertății acordate în Hristos. Iar răbdarea nesfârșită, dragostea și grija neobosită a lui Pavel au fost necesare pentru a insufla în noii creștini învățătura Evangheliei în toată plenitudinea ei, pentru a eradica „vechiul" în noul, pentru a-L „înfățișa pe Hristos" în cei care se întorceau la El.

Patimile omenești izbucnesc și în Biserică: dezbinări, invidie, dispute despre persoane. Apar mereu noi întrebări și dificultăți. Pavel răspunde la toate, intră în toate detaliile. Dar toate răspunsurile sale, toate cuvintele sale se reduc în cele din urmă la o afirmație și o chemare fundamentală, repetată neobosit: „În Hristos". Aceste două cuvinte conțin întregul sens al creștinismului, dau contur vieții creștine. Credința și botezul ne-au unit cu Hristos și acum trăim în El, pentru El, prin viața Lui. Aceasta înseamnă - într-o astfel de unitate cu El, într-o astfel de iubire pentru El, dorința de a-L sluji și de a-L revela, că întreaga Biserică, toți creștinii nu sunt altceva decât Hristos Însuși, continuând să trăiască în oameni și să-i mântuiască. Ei sunt Trupul Său, creat de El pentru Sine prin Duhul Sfânt. Suntem deja „în Hristos" și, prin urmare, trebuie să trăim în conformitate cu această chemare și sfințire. Și totul în Biserică: structura ei, întâlnirile ei, diversitatea slujbelor, chiar și preocupările ei economice - totul există doar pentru ca noi să creștem în Hristos, să ne dezvoltăm și să întoarcem harul pe care l-am primit de la El. Astfel, dacă în primele capitole ale Faptelor Apostolilor Biserica ne-a apărut ca venirea împărăției făgăduite a lui Dumnezeu, atunci în Epistolele lui Pavel această Împărăție este revelată ca viața lui Hristos Însuși, dăruită oamenilor și unindu-i prin Duhul Sfânt într-o unitate indisolubilă cu Dumnezeu și unitate între ei.

Marele Apostol și-a încheiat viața ca martir. La Ierusalim, unde se îndrepta invariabil după fiecare nouă călătorie, a fost prins de evrei și, pentru a scăpa de violența stradală, a cerut un proces în fața Împăratului, la care avea dreptul ca cetățean roman. Povestea Faptelor Apostolilor se încheie cu sosirea sa – arestată – la Roma și predicarea sa de doi ani în capitala Imperiului. Și acest lucru nu este întâmplător. Tema cărții a fost această cale a Bisericii de la Ierusalim la Roma, din centrul Israelului la centrul lumii. Slujirea Apostolilor se

încheie cu mărturia nu numai a cuvintelor, ci și a sângelui. Aceasta este, în orice caz, ceea ce afirmă tradiția Bisericii. Ce rămâne după ei? Grupuri nesemnificative de oameni, împrăștiați în întreaga lume, necunoscuți de nimeni, aproape neobservați de nimeni la început. Și totuși, prima victorie este obținută, Vestea Bună a lui Hristos a răsunat „până la marginile lumii”. Sângele Apostolilor ne conduce la următorul capitol – la epoca persecuției. Însă chiar la începutul acestui al doilea botez al Bisericii – botezul cu sânge – s-au auzit cuvintele Apostolului: „Suntem necunoscuți, dar suntem recunoscuți; suntem considerați morți, dar iată, suntem vii; suntem pedepsiți, dar nu murim; suntem întristați, dar ne bucurăm pururea; nu avem nimic, dar posedăm totul”…

Cu această conștiință, Biserica intră în a doua perioadă a istoriei sale.

Capitolul doi

BISERICA PERSECUTATĂ

Hristos s-a născut când „Augustus domnea suprem pe pământ”: acest lucru se cântă și acum în imnurile noastre de Crăciun. Biserica nu a uitat că începutul său a coincis în timp cu un moment decisiv din istoria lumii: cu sfârșitul Imperiului Roman, universal în spirit și în concepție. Lumea greco-romană, adică statul roman, unit cu cultura elenistică - aceasta este a doua „patrie” istorică a creștinismului după iudaism. Fie ca extinderea orizonturilor noastre istorice, pătrunderea memoriei noastre în alte lumi și culturi antice să fi zdruncinat legenda unicității, universalismul antichității greco-romane, să știm acum că acest „univers” - „ecumene” - așa cum se definea Imperiul Roman, a fost doar un capitol, un fragment pe lunga cale a umanității. Și totuși, chiar și acum, această legendă nu este doar o legendă. Și chiar dacă mulți neagă acum semnificația și sensul universal al acestui capitol, excluzându-se fără durere din tradiția greco-romană, acest lucru este greu posibil pentru creștini. În conștiința creștină, istoria nu poate fi o înlănțuire mecanică de cauze și efecte, iar nașterea Bisericii în acea lume, în acel moment - un accident indiferent. „Când a venit împlinirea vremii”, scrie Apostolul Pavel, „Dumnezeu L-a trimis pe Fiul Său”... Nu se referă oare aceste cuvinte, măcar într-o oarecare măsură, la acea lume, care a devenit prima „trupul istoric” al Bisericii? Știm că a întâmpinat creștinismul cu ostilitate și persecuție. Dar totuși, pentru ca creștinismul să poată depăși această ostilitate, a trebuit să poată asculta predica creștină, într-o oarecare măsură - să corespundă acesteia. Nu este o coincidență, desigur, că cuvintele sacre ale Evangheliei au fost scrise în greacă, iar în categorii grecești de gândire, în haine elene, a fost întruchipată teologia Bisericii, răspunsul uman la Revelația Divină. Și dacă Evanghelia nu poate fi pe deplin înțeleasă în afara originilor sale evreiești, veterotestamentare, atunci este inseparabilă de lumea în care Vestea Bună era destinată să răsune pentru prima dată.

Numim „elenistică” — spre deosebire de elenică — acea perioadă din istoria antichității care începe după scurta, dar „fatidică” viață a lui Alexandru cel Mare. Este marcată, pe de o parte, de extinderea culturii elenice mult dincolo de granițele Eladei însăși, iar pe de altă parte, de unificarea politico-statală a întregii sfere a acestei expansiuni în jurul Romei. Alexandru visa la un imperiu mondial, la hegemonia politică a Greciei. Dar cei doisprezece ani în care a reușit să cucerească Siria, Egiptul, Asia Mică și apoi să se năpustească asupra îndepărtatei Indii nu au fost suficienți pentru a realiza acest vis. Imperiul s-a destrămat aproape în anul morții sale, iar pe ruinele sale au apărut regatele „elenistice” ale generalilor săi, a căror rivalitate a deschis în cele din urmă porțile către est pentru Roma. Și totuși, după Alexandru „nu există nimic asemănător cu ceea ce a venit înaintea lui”, cum spunea istoricul antic. Fără a câștiga politic, elenismul a câștigat cultural. Cultura greacă devine treptat cultura generală și unificatoare a întregului bazin mediteranean și chiar mai larg - de la Armenia la Spania, de la Sahara la Dunăre și Rin. La bine și la rău, toți cei care căutau comuniunea cu cultura au început să vorbească greaca; atât Apostolul Pavel, cât și un alt evreu, filosoful alexandrin Filon, contemporan al lui Hristos, și preotul babilonian Veros, și împăratul roman Marcus Aurelius scriu în ea... Idealul culturii grecești, al vieții grecești, întruchipată în formele sale, în întreaga sa structură, este inseparabilă de limbă și devine acum un ideal cu adevărat universal. Oricine a trecut printr-o școală greacă, care a acceptat „paideia” grecească, este deja elen, indiferent de sângele care îi curge prin vene. Și arheologii au excavat ruinele unei școli grecești, ale unui gimnaziu și ale unui Areopag la granița Arabiei și în Anglia. În centrele vechi și noi ale elenismului - în Atena, în Alexandria, în Antiohia - apare treptat o anumită nouă „elit”, un nou tip de persoană - depășind psihologic granițele orașului, patriei, vetrei, mai deschisă la noile tendințe, alarmată de orizonturile care se extind brusc.

Cucerirea romană (secolele II și I î.Hr.) nu întrerupe această elenizare, ci, dimpotrivă, o continuă și o întărește. Cultural, Roma însăși este „grecificată”. Și în monarhia mondială romană își atinge apogeul epoca elenistică. Roma aduce ordine și pace. După un secol de războaie și devastări, domnește în sfârșit pax Romana, de care romanii erau pe bună dreptate atât de mândri. Zidul de fier al legiunilor protejează imperiul de barbari, legea romană stabilește pretutindeni dreptatea, stabilitatea și prosperitatea. Prosperitatea economică este, de asemenea, asociată cu acestea. Iar ușurința călătoriilor - datorită uimitoarei rețele de drumuri, al cărei plan poate fi văzut și astăzi pe Porticul Vipsaniei din Roma - facilitează nu numai schimbul de mărfuri, ci și de gânduri și cărți. Nu este surprinzător faptul că sursa și simbolul tuturor acestor beneficii - Roma Augusta însăși - devine treptat un obiect de cult, cea mai înaltă valoare a acestei noi umanități unite.

Însă, în spatele splendorii și bunăstării exterioare, o profundă criză spirituală se dezvoltă. Fundamentele străvechi ale vieții se topesc, credințele și tradițiile străvechi se dovedesc a fi de nesuportat. Omul nu se mai mulțumește cu zeii naționali și cotidieni care protejau orizontul închis al orașului, clanului, tribului. Aceștia sunt înlocuiți de scepticism și dezamăgire, iar mulți caută deja o nouă hrană spirituală în „misterele" orientale care inundă Imperiul ca un val tulbure. În centrul Romei se construiesc temple ale lui Isis, Cybele, Dionysos, în ele se săvârșesc ritualuri misterioase, purtând promisiunea nemuririi și a reînnoirii. De la religie ei vor acum nu doar ajutor în treburile cotidiene; în ea însetează să primească mântuirea de suferință, de rău, de frica de moarte. Aceasta este o eră a presimțirilor și a așteptărilor: „un Imperiu, o limbă mondială, o cultură, o dezvoltare comună spre monoteism și o dorință comună după Mântuitor", așa a descris Harnack situația în care începe răspândirea creștinismului.

Dar, desigur, calea deliberată a acestei expansiuni nu putea fi decât dispersarea evreilor. Emigrarea evreilor din Palestina, care a început înainte de Alexandru cel Mare, dar s-a intensificat în epoca elenistică, a dus în cele din urmă la faptul că în aproape fiecare oraș al Imperiului au apărut cartiere evreiești, legate prin sinagoga lor, prin organizarea lor religioasă cu centrul religios-național din Ierusalim. Pavel, intrând într-un oraș nou, putea fi aproape sigur că va găsi în el o adunare evreiască de sabat, în care să-l poată predica pe Hristos „din Scripturi". Potrivit istoricilor, în această dispersare trăiau nu mai puțin de patru milioane de evrei, populația romană totală fiind de cincizeci de milioane.

În ciuda nenumăratelor interdicții religioase care continuau să separe evreimea de „necurații" din diaspora, contactul constant cu cultura elenistică nu putea decât să ducă la unele schimbări. Spre deosebire de rabinii palestinieni, care se retrăgeau din ce în ce mai mult în INTERPRETĂRI sterile și meschine ale Legii, evreii din diaspora simțeau nevoia să-și explice credința lumii exterioare, să o conducă la cunoașterea singurului Dumnezeu adevărat, Creatorul cerului și al pământului. Iar această nevoie era satisfăcută de interesul tot mai mare al „păgânilor" pentru Orient și profunzimile sale religioase, de angoasa spirituală pe care am menționat-o deja. Exemple de astfel de apropiere includ traducerea greacă a Vechiului Testament, finalizată în Egipt până în anul 100 î.Hr. și care făcea revelația biblică accesibilă lumii elenistice, și mai târziu filosofia evreului alexandrin Filon, în care acesta încearcă să exprime credința părinților săi în termeni de gândire greacă, pentru a o face ușor de înțeles „celor din afară". Pe de altă parte, mulți păgâni se convertesc la religia lui Israel, devenind evrei nu prin sânge, ci prin acea credință, acea viziune asupra lumii, în centrul căreia se află așteptarea lui Mesia și a Împărăției Sale.

Această rețea de sinagogi, care acoperea întregul Imperiu, s-a dovedit a fi o cale providențială pentru predicarea creștină. Prin intermediul ei, vestea despre Hristos, disputele și ispitele legate de El au făcut literalmente înconjurul întregului „icumen” în câțiva ani. De aici, predicarea Evangheliei a pătruns în mediul mai apropiat de iudaism și deschis influenței sale spirituale. Din astfel de oameni, diferiți prin sânge, dar uniți de nevoia unei noi credințe, de setea de renaștere și mântuire, s-au format primele comunități creștine.

Cum s-a realizat această convertire? Știm foarte puține despre ea și este greu de crezut că putem reduce atât predica, cât și convertirea la un singur tip specific. Ca și acum, ca întotdeauna, criza religioasă care obligă pe cineva să accepte o nouă credință este invariabil individuală și o mie de motive, o mie de căi duc la ea. Din Epistolele lui Pavel vedem cum a variat metodele argumentării sale, cum s-a adresat diferit diferitelor grupuri. Dar, desigur, în centrul fiecărei predici, indiferent cui i se adresa, se afla întotdeauna „kirigma”: proclamarea unui fapt nou, vestea unui Mântuitor care adusese eliberare și pace. Aceasta nu era nici o predică în masă adresată unei mulțimi, nici o atragere a curiozității populare prin niște ceremonii exterioare. Dar focul care se aprindea într-unul se transmitea altuia, iar noua lumină care lumina fețele nu putea fi ascunsă de cei care o căutaseră deja și, prin urmare, o vedeau. Mai puternic decât toate cuvintele, desigur, creștinismul a fost slujit de adevărata reînnoire a vieții care se manifesta în comunitatea creștină și, în cele din urmă, singurul lucru capabil să „dovedească” puterea dătătoare de viață a Evangheliei.

A fost o vreme când se obișnuia să se caute primii creștini în „clasele sociale inferioare” ale Imperiului, în acel proletariat internațional care umplea marile orașe, în special porturile, și unde, din cauza sărăciei și a inegalității sociale, părea mai ușor să încolțească cuvinte de iubire, speranță și viață nouă. Descrierea lui Pavel despre biserica din Corint pare să confirme această presupunere: „Uitați-vă, fraților”, le scrie el corintenilor, „cine ați fost chemați: nu mulți înțelepți după trup (adică învățați), nu mulți puternici, nu mulți nobili... Dar Dumnezeu a ales lucrurile nebune ale lumii, ca să-i facă de rușine pe cei înțelepți; și Dumnezeu a ales lucrurile slabe ale lumii, ca să-i facă de rușine pe cei tari; și Dumnezeu a ales lucrurile josnice ale lumii și lucrurile disprețuite, chiar lucrurile care nu sunt, ca să nimicească pe cele care sunt”... (1 Corinteni 1:26). Dar este încă greșit să stilizăm Biserica primară în tonuri „proletare”, să o vedem ca pe un singur fenomen social și aproape un produs al luptei de clasă. În aceeași Epistolă a lui Pavel către Romani întâlnim numele lui „Erast, vistiernicul orașului”, la Atena îl convertește pe un membru al Areopagului - Dionisie, în Tesalonic „nu puține femei nobile”. Epistola lui Iacov îi mustră pe bogați, ceea ce înseamnă că existau astfel de femei în Biserică, iar mai târziu guvernatorul Bitiniei, Pliniu, îi va raporta împăratului Traian despre mulțimea creștinilor „de diferite clase”.

Dar au fost oare chiar atât de mulți la început? La sfârșitul secolului al II-lea, adresându-se persecutorilor creștinismului, Tertulian scria: „Există doar de ieri și totuși am umplut tot ce este al vostru: orașe, insule, cetăți, municipii, tabere, triburi, curii, palat, senat, forum... Dacă suntem doar dușmanii voștri, atunci aveți mai mulți dușmani decât cetățeni, pentru că toți cetățenii voștri au devenit creștini." Aceasta este, desigur, o exagerare retorică. Din punct de vedere geografic, creștinismul s-a răspândit într-adevăr destul de repede. În secolul I, existau biserici mari în Siria, Egipt, Asia Mică, poate în Spania și Galia. Dar asta nu înseamnă că existau foarte mulți creștini. În orice caz, până la convertirea împăratului Constantin, adică la începutul secolului al IV-lea, aceștia, potrivit istoricilor, nu reprezentau mai mult de zece procente din întreaga populație a Imperiului. Se poate argumenta că, pentru o perioadă foarte lungă de timp, Biserica și-a păstrat caracterul de „turmă mică", o minoritate persecutată de lume.

Deceniile care separă „începutul" apostolic al Bisericii de mijlocul secolului al II-lea ne-au lăsat foarte puține monumente. Nu știm aproape nimic despre creșterea Bisericii, despre dezvoltarea inițială a organizării, învățăturii și cultului său. Acest lucru a oferit tot felul de „reformatori" ai creștinismului sau criticii „științifice" oportunitatea de a construi tot felul de ipoteze despre această epocă, de a o reconstrui și interpreta în felul lor. Ei au vrut întotdeauna să vadă în ea un fel de „metamorfoză" a Bisericii, o ruptură cu „ideea" originală de creștinism reflectată în Evanghelie. Biserica organizată cu ierarhie, învățătură, disciplină - așa cum o vedem din nou la mijlocul secolului al II-lea - este, se presupune, produsul tuturor acestor crize, „aplicarea" la condițiile sociale. Credința topită, vagă, vrând-nevrând, a fost, se presupune, turnată în formele de gândire ale acelei epoci, „elenizată", reflectând în sine influența și nevoile societății care a acceptat-o. Dar, recent, toate aceste teorii își dezvăluie din ce în ce mai mult inconsecvența. Și cu o atenție din ce în ce mai mare, cercetătorii ascultă glasul tradiției Bisericii, care până de curând li se părea o invenție tendențioasă, aproape malițioasă. Se dovedește că Evanghelia nu poate fi separată de Biserică: a fost scrisă în ea și pentru ea, este o mărturie a credinței Bisericii: a experienței sale vii, iar în afara acestei experiențe nu poate fi înțeleasă. Fragmente de rugăciuni, semne și simboluri pe pereții catacombelor, mai multe mesaje de la unele Biserici la altele - toate acestea prind acum viață într-o lumină nouă, se dezvăluie ca o singură dezvoltare și nu ca o alternanță de crize și rupturi. Ceea ce nu a fost scris putea trăi și se păstra în mod misterios în memoria neîntreruptă a Bisericii, în însăși viața ei și, uneori, putea fi scris doar secole mai târziu. Astfel devine din ce în ce mai evident că Biserica este esența primordială a creștinismului, că nu este necesar să o „restaurăm" și să o „justificăm" pe baza fragmentelor care au ajuns până la noi, ci că numai în ea,

adică în recunoașterea „primatului” său, aceste fragmente capătă însele sens și pot fi interpretate corect. Începând cu o critică distructivă a tradiției bisericești, știința ajunge treptat la rezultatul opus: afirmă această tradiție ca fiind cea mai de încredere, cea mai autorizată sursă a cunoștințelor noastre despre trecutul creștinismului.

Ce știm despre aceste prime decenii, despre aceste biserici răspândite acum în tot Imperiul Roman?

Din nou, ca și în prima zi la Ierusalim, îi vedem mai întâi pe creștini „adunați în Biserică” – pentru Botez și Euharistie. Această dublă taină: nașterea din apă și din Duh și frângerea pâinii, determină întreaga viață a Bisericii și viața fiecăruia dintre membrii ei. Acesta nu este unul dintre „aspectele” vieții bisericești, nu este doar o slujbă, ci este sursa, conținutul și apogeul a tot ceea ce există în Biserică, însăși inima „creștinismului timpuriu”.

„Creștinii nu se nasc, ci devin” - aceste cuvinte ale lui Tertulian ne explică de ce rarele monumente ale acelei epoci vorbesc cel mai mult despre botez și Euharistie. Au devenit creștini. Și asta înseamnă că amintirea fiecăruia dintre ei nu putea să nu fie imprimată în acea zi când, după creșterea misterioasă a sămânței aruncate în suflet de predică, după îndoieli, încercări, chinuri - s-a apropiat în sfârșit de apa Sacramentului. În ea viața veche trebuia să moară, pentru ca cea nouă să poată începe. Ea dădea totul deodată: iertarea păcatelor, unirea cu Hristos, încrederea în moartea morții însăși, experiența învierii și bucuria veșnică, pe care nimeni nu i-o putea lua. Și toate acestea nu erau o abstracțiune, nu o „ideologie”, ci o realitate: ieșind din apa sfințită, noul botezat nu rămânea singur. Îl introducea în fraternitate, în unitatea iubirii, în comunicarea neîncetată. Acesta este sensul etern al Euharistiei: mereu prin Hristos cu frații. O Pâine, un Pahar, împărtășit de toți și unind pe toți într-unul singur. Amintirea transformată în realitate; așteptarea în Prezență. Și cum trebuie să fi sunat atunci cuvintele de Ziua Recunoștinței, care au ajuns până la noi din acea tinerețe străveche a Bisericii, rostite de celebrant peste darurile aduse: „Îți mulțumim, Tatăl nostru, pentru viața și cunoștința pe care ne-ai revelat-o prin Pruncul Tău Isus. Ție să fie slava în veci. Precum această pâine a fost risipită pe munți și, fiind adunată, s-a făcut una, așa să fie adunată Biserica Ta de la marginile pământului în Împărăția Ta... Pomenește-Ți de ea, ca s-o izbăvești de orice rău și s-o desăvârșești în dragostea Ta; adun-o, sfințită, din cele patru vânturi în Împărăția Ta, pe care i-ai pregătit-o”...

De la înviere la înviere, de la Euharistie la Euharistie: întreaga viață a celui botezat a fost de acum înainte marcată de această așteptare a adunării, întâlnirii, părtășiei, împlinirii bucuroase a iubirii. Chiar dacă totul a rămas la fel în exterior, chiar dacă viața a fost plină de fapte și preocupări ca înainte. În experiența

Botezului și a Euharistiei, totul era acum iluminat de o lumină nouă, plin de un sens nou, transformat de iubire. Fiecare zi, fiecare faptă din ea, era un pas pe calea spre victoria finală a Domnului care va veni, fiecare adunare anticipa deja unitatea finală în iubire - la masă în ziua neegală a Împărăției.

Și, prin urmare, numai prin adunarea euharistică – acest centru al comunității – se poate explica cu adevărat însăși structura Bisericii, aspectul „organizațional" al vieții sale. Numai în lumina Sacramentului această organizare este percepută de creștini nu ca o simplă organizare umană – cu superiori și subordonați, autoritate și ascultare, ci ca un organism viu, plin de Duhul Sfânt. În ea, toate „slujbele" umane, toate relațiile umane devin o manifestare a aceluiași și unic Duh, slujirea lui Hristos Însuși în frații Săi.

În fruntea comunității se află Episcopul. Autoritatea sa este cu totul specială. Numit de Apostoli sau de succesorii lor, alți episcopi, el este pentru Biserica sa chipul lui Hristos Însuși, Capul și Izvorul întregii sale vieți. Fără el, nimic nu ar trebui făcut în Biserică, deoarece slujirea sa, darul său special, constă în transformarea adunării creștinilor prin Sacramente în Trupul lui Hristos, unindu-i într-o unitate inseparabilă de viață nouă. El săvârșește botezul, aduce Euharistia, distribuie Darurile în adunare. Iar autoritatea de a săvârși Sacramentul este legată inseparabil de autoritatea de a învăța: el învață în adunare nu din sine, ci în Duh; este păstrătorul tradiției apostolice, un martor al unității universale a Bisericii. Și din aceeași sursă izvorăște darul grijii pastorale: episcopul, asemenea lui Hristos, are grijă de toți împreună și de fiecare în parte; el este centrul viu al frăției și comuniunii creștinilor între ei. „Trebuie să-l privim pe episcop ca pe Însuși Domnul", scrie Sfântul Ignațiu al Antiohiei (începutul secolului al II-lea), „căci episcopii, numiți până la marginile universului, sunt una cu Duhul lui Iisus Hristos". Prin urmare: „nu faceți nimic fără episcop în biserică. Numai acea Euharistie este valabilă în care el stă sau este numit de el. Oriunde este un episcop, va fi o comunitate, așa cum unde este Hristos Iisus, acolo este Biserica Catolică"...

Episcopul este ajutat în conducerea bisericii de prezbiteri, „bătrânii". Dacă Sfântul Ignațiu îi aseamănă pe episcopi cu Hristos, atunci îi vede pe prezbiteri ca apostoli. Numiți și hirotoniți de episcop, aceștia îl ajută în toate, transmițând învățătura, grija și rânduielile sale comunității. Creștinismul s-a răspândit inițial aproape exclusiv prin orașe și, prin urmare, Biserica primară a fost tocmai o comunitate urbană, o adunare de creștini într-un singur loc în jurul episcopului. Mai târziu, când numărul creștinilor crește și o astfel de adunare unică devine imposibilă, comunitatea urbană va separa, ca să spunem așa, de ea însăși o rețea de comunități suburbane sau „parohii" subordonate acesteia. Atunci prezbiterii îl vor înlocui pe episcop în ele, devenind reprezentanții săi autorizați, un fel de verigă de legătură între el și parohie. Astfel, prin sacramentul hirotonirii

episcopale, toate comunitățile își păstrează legătura organică cu Episcopul, ca „organ” harnic al unității bisericești.

Episcopul și preoții sunt urmați de diaconi - „slujitori”. Ei sunt „urechile”, „mâinile”, „ochii” episcopului, legătura sa vie cu poporul său. În zilele noastre, conținutul „social” al comunității a fost aproape complet uitat. Unitatea unei parohii moderne se limitează la slujba de cult. Dar în Biserica primară, unitatea în cult era inseparabilă de cel mai real ajutor reciproc, de frățietate, de grija comună pentru săraci, pentru văduve, pentru înmormântarea fraților, pentru orfani. Este imposibil să participi la oferirea Euharistiei fără a aduce efectiv „darul” tău: pâinea transformată în Trupul lui Hristos este separată de acea pâine „celui de toate zilele”, de acele roade pe care creștinii le aduc la adunare - pentru masa comună și pentru a-i ajuta pe săraci. Și aceasta nu este pomană, nu caritate, ci condiția primară a vieții creștine însăși. Diaconii sunt responsabili de distribuirea darurilor, de ajutorarea săracilor, de organizarea „agapei” - ospățurilor de dragoste, într-un cuvânt, de acea unitate reală a creștinilor care izvorăște din comuniunea lor în sacrament.

Însă dacă, după cum spunea Sfântul Ignațiu al Antiohiei, „fără episcop, prezoți și diaconi nu există Biserică”, aceasta nu înseamnă că numai ierarhia este „activă” în ea. Fiecare membru are propria sa slujire și toate se completează reciproc într-o unitate indisolubilă. „Există felurite daruri, dar același Duh; și sunt felurite slujiri, dar același Domn, care lucrează toate în toți. Dar arătarea Duhului este dată fiecăruia spre binele comun... Căci, după cum trupul este unul și are multe mădulare, și toate mădularele trupului, măcar că sunt multe, sunt un singur trup, tot așa este și Hristos. Într-un singur Duh am fost toți botezați într-un singur trup... și tuturor ni s-a dat să bem un singur Duh”... (1 Corinteni 12). Acest ideal al întregului, în care nu își subordonează indivizii, ci individul însuși se revelează, se regăsește doar în slujirea fraților, este idealul Bisericii primare, în lumina căruia trebuie înțelese diferitele forme de organizare a acesteia.

Deja în Epistolele Apostolului Pavel, cuvântul „Biserică” este folosit pentru a desemna atât fiecare comunitate individuală, cât și toți creștinii în general - adică Biserica universală. Și aceasta pentru că fiecare comunitate, oricât de mică ar fi, în unitatea episcopului, clerului și poporului, se recunoaște ca întruchipare a întregii Biserici, a întregului Trup al lui Hristos în acest loc, manifestarea și prezența - aici - a singurului Hristos. Fiecare astfel de biserică locală este convinsă de identitatea credinței sale, a învățăturii sale, a vieții sale cu credința, învățătura și viața tuturor celorlalte biserici, „împrăștiate până la marginile lumii”. Oriunde vine un creștin, va găsi aceeași Pâine frântă - „frântă, dar neîmpărțită”, va auzi aceeași veste bună, va fi „inclus” în aceeași unitate. Unul și același Hristos pretutindeni îi adună pe frați și, în plenitudinea vieții și a darurilor Sale, este prezent printre ei. Toate Bisericile au o singură sursă și o singură normă:

tradiția apostolică; fiecare poate, prin episcopii săi, să se întoarcă la prima manifestare a Bisericii: la miracolul Rusaliilor și la comunitatea din Ierusalim, de aceea fiecare individual și toți împreună au o viață indivizibilă și sunt legați de o singură iubire.

Și această unitate universală a tuturor bisericilor se exprimă, la rândul ei, și în contactul constant, în grija continuă a tuturor pentru toți. Episcopul Ignațiu al Antiohiei avertizează alte biserici împotriva învățăturilor false care apar odată cu scrisorile sale, episcopul Policarp din biserica sa din Smirne le scrie filipenilor și merge la Roma pentru a rezolva problema sărbătoririi Paștelui, creștinii romani sunt preocupați de pacificarea comunității din Corint... Creștinii de pretutindeni se recunosc ca un popor nou, adunat din toate națiunile, dar distinct de toate: „Nu locuiesc în cetăți separate", spune scrisoarea către Diognet, un monument anonim al creștinismului timpuriu, „nu au o limbă specială sau o viață distinctă de altele... Trăiesc fiecare în patria sa, dar ca și cum ar fi trecător. Căci orice țară străină este patria lor și orice patrie este o țară străină"...

În această rețea de biserici, bisericile mai vechi apar de la bun început, constituind un fel de centru de comunicare în fiecare regiune: acestea sunt bisericile cele mai direct legate de apostoli, mai vechi și mai numeroase. În acești ani, are loc declinul Bisericii din Ierusalim. Răscoala evreiască din anul 70 și distrugerea Ierusalimului îi obligă pe creștini să se mute în Transiordania. În 132, însăși numele orașului sfânt va fi distrus de împăratul Hadrian. Dar acestui prim centru, unic prin semnificația sa în istoria creștinismului, i se succed acum altele noi. Acestea sunt „catedrele" apostolice: Roma, Antiohia, Efes, Alexandria. Mai ales cea romană, întemeiată prin sângele lui Petru și Pavel, „prezidând în dragoste", după cuvintele Sfântului Ignațiu al Antiohiei. Mai târziu, Roma va revendica puterea universală a episcopului său, iar această revendicare va diviza Biserica. În acei ani, nu auzim nimic despre aceste revendicări. Nimeni nu contestă autoritatea și semnificația Bisericii Romane: este prima și cea mai veche, dar în unitate și egalitate, ca centru al acordului universal al tuturor Bisericilor...

Desigur, suntem încă departe de „formarea" finală a structurii bisericești. Biserici diferite folosesc cuvinte, denumiri, definiții diferite. Dar chiar și în spatele acestei instabilități verbale, conturul armonios al catolicismului - adică al Bisericii universale și unite - este atât de clar conturat. Ea va crește și se va dezvolta. Dar aceasta este creșterea vieții, creșterea unui pom dintr-o sămânță aruncată în pământ, și nu un joc al accidentelor istorice, la care s-a vrut de atâtea ori să se reducă această dezvoltare.

Chestiunea persecuției creștinismului are o istorie lungă în știința istorică. Se știe că, încă de la început, creștinii și-au iubit martirii cu o dragoste cu totul specială. Și această dragoste a decorat cu tot felul de modele descrierile seci și adesea prea scurte ale martiriului, transmise din antichitate. Astfel, în Evul Mediu, s-a creat o „legendă de aur" în care adevărul istoric era amestecat cu ficțiunea, iar însăși esența persecuției era redusă la o schemă elementară. Dar o extremă duce inevitabil la alta. Credința naivă, care coexista ușor cu cele mai neverosimile povești, a fost înlocuită de scepticismul sec și distructiv al „iluminiștilor", care la început respingeau pur și simplu însuși faptul persecuției. Pentru oamenii secolului al XVIII-lea, Roma era înfățișată ca un ideal de dreptate, statalitate, cultură. De unde putea veni fanatismul persecuției religioase în ea, de unde în istoria ei apar toți acești împărați însetați de sânge, prea des prezentați în viețile medievale? Da, ar fi putut exista neînțelegeri, incidente, dar nimic mai mult. Și Voltaire, eponimul și inspiratorul „iluminismului", dezvăluie cu răutate toate absurdițățile, exagerările și invențiile „legendei de aur", batjocorind naivitatea creștină. Dar o astfel de critică distructivă, anticreștină, a fost utilă și aici: a spălat toată foița de aur din memoria Bisericii, dar a dezvăluit o frumusețe atât de autentică, un asemenea adevăr despre martiri, care nu mai are nevoie de decorațiuni sau modele. Din toată vasta literatură hagiografică, documentele originale au fost în cele din urmă evidențiate, iar acestea au permis ca problema persecuției să fie ridicată și decisă pe fond.

În primul rând, problema motivelor persecuției. Într-adevăr, Imperiul Roman nu era nici „sângeros", nici „fanatic". În momentul apariției creștinismului, în el înfloreau cele mai diverse religii, iar această pasiune a romanilor pentru culturile exotice era deja batjocorită de Juvenal în satirele sale. Cum poate fi explicată atunci această luptă încăpățânată, lungă de trei secole, cu creștinismul, care în final a fost aproape lipsită de speranță și de sens?

Știm că la început autoritățile romane nu i-au „observat" deloc pe creștini, nu au văzut diferența lor fundamentală față de evrei. Iudaismul, deși ciudat și neobișnuit, era o religie legitimă. Și astfel, „sub acoperirea sa", cum spunea Tertulian, Biserica și-a trăit primele decenii, iar acest lucru i-a permis să se ridice, să se răspândească și să se impună în întregul Imperiu. Dar în această perioadă întâlnim ostilitate și adesea chiar ură față de creștini din partea „mulțimii". Absența templelor, a întâlnirilor nocturne, a ritualurilor misterioase, a meselor comune pentru bărbați și femei - toate acestea nu au putut decât să stârnească suspiciuni și, firește, au început să se răspândească cele mai monstruoase zvonuri: despre orgii, despre magie, despre crime ritualice în cadrul adunărilor creștine. Mai târziu vom vedea că și „intellectualitatea" ura creștinii. Dar toate acestea, chiar dacă au creat o atmosferă favorabilă persecuției, nu au putut fi cauza lor: statul roman era un stat guvernat de lege și nu permitea arbitrariul și fărădelegile. Prin urmare, singurul motiv real al întregului conflict - acest lucru a

fost dovedit fără îndoială - trebuie căutat în însăși esența statalității romane. Ca orice stat antic, Roma avea zeii săi, religia sa național-politică. Nu era nici un sistem de credințe, nici un sistem de morală. Un cetățean roman putea crede, și foarte adesea credea - în „zei străini". Era un ritual de sacrificii și rugăciuni, dezvoltat până la cel mai mic detaliu, un cult care avea, în primul rând, o semnificație statal-politică. Bunăstarea Imperiului, „bunăvoința aerului" și victoria asupra dușmanilor depindeau de respectarea lui. Să fie doar un simbol, în care aproape nimeni nu credea în această epocă tulbure. Roma nu avea niciun alt simbol pentru a exprima și păstra unitatea, pentru a-și întruchipa credința în sine. Tot trecutul său glorios, toată mândria sa față de victorii, toate tradițiile sale și toate amintirile sale erau legate de acest simbol. A-l respinge însemna a disprețui Roma, a-i abandona loialitatea, a fi un rebel. Și Roma cerea un singur lucru de la toți supușii săi: participarea externă la acest cult de stat, ca expresie a loialității, ca supunere față de valorile romane și includere în tradiția romană. Să ardă câteva boabe de tămâie în fața imaginilor zeilor nativi, să-l numească pe împărat „Domn", să îndeplinească un ritual - asta era tot ce i se cerea unui cetățean, iar făcând asta, era liber să caute adevărata credință sau sensul etern al vieții oriunde.

Pentru omul antic, o astfel de cerință era evidentă. Pentru el, religia nu era o chestiune de alegere personală, ci o chestiune de familie, clan și stat. În religie, el vedea și simțea legătura național-politică, sursa și sancțiunea societății umane cu toate legile ei. A renunța la proprii zei însemna a renunța la propria familie, la propriul popor, la propria patrie. Credința sau necredința sa personală nu priveau deloc religia, deoarece religia în sine nu a fost niciodată o chestiune de Adevăr, ci doar o recunoaștere a „ordinii existente", a legalității și oportunității acesteia.

Și astfel, creștinii au refuzat să îndeplinească această datorie civică evidentă, fundamentală, iar acest refuz a devenit cauza persecuției. Care este sensul profund și etern al acestui refuz? Nu a fost nici o rebeliune, nici o condamnare a statului ca atare, nici măcar o rezistență la defectele și viciile sale individuale. Începând cu Apostolul Pavel, creștinii și-au putut afirma cu îndrăzneală „loialitatea" față de Roma, referindu-se la rugăciunile lor pentru Împărat, pentru putere și pentru patrie. Dar nu au putut îndeplini două cerințe: să-l recunoască pe Împărat ca „Domn", să se închine chiar și la idoli, chiar și fără credință în ei. „Domnul" - în limbajul acelor vremuri - însemna stăpânul și conducătorul absolut, domnul îndumnezeit. Dar pentru creștini, întregul sens al credinței lor era că singurul și adevăratul Domn - Iisus Hristos - venise și domnise în lume. „Dumnezeu L-a făcut pe Acest Iisus Domn și Hristos" (Faptele Apostolilor 2:36) - aceasta înseamnă că Dumnezeu l-a dat toată puterea asupra lumii și că de acum înainte El este singurul Stăpân al întregii vieți omenești. Întreaga Evanghelie era vestea venirii Împărăției lui Dumnezeu și că aceasta venise și domnise în Hristos. „Un singur Domn": nu mai simțim întreaga forță, întregul

paradox al acestui strigăt creștin timpuriu pe care l-am păstrat. Dar suna atunci (și ar trebui să sune și acum!) ca o provocare la adresa lumii în care fiecare autoritate, fiecare stat, fiecare „colectiv” revendică veșnic „Dominația”, îndumnezeirea sa. Creștinii acceptau atât statul, cât și societatea, dar numai în măsura în care nu limitau stăpânirea lui Hristos, nu înăbușeau mărturisirea Împărăției. Căci Împărăția lui Dumnezeu a venit deja și s-a deschis în lume și de acum înainte ea singură este singura măsură a istoriei și a vieții umane. În mod ciudat, lupta creștinilor împotriva cerințelor păgâne ale Imperiului era văzută ca indiferența lor față de lumea „externă”, dorința lor de a se „elibera” de ea. De fapt, în acest refuz de a îndeplini o cerere care nu era luată în serios nici măcar de cei care o prezentau, măsura deplină a responsabilității creștine în lume era dezvăluită pentru toate veacurile. Respingând cererea „formală” a statului, ei l-au inclus în perspectiva Împărăției lui Hristos și l-au chemat - deși pasiv - să se smerească înaintea Domnului lumii. Respingerea unui titlu a dezvăluit cel mai profund și mai important conflict: lupta Bisericii nu împotriva lumii, ci pentru lume, pentru a o aduce la Rege, care i-a adus mântuirea prin Împărăția Sa.

Aproape nimeni nu credea în idolii pe care creștinii erau obligați să-i venereze. Dar și aici, refuzând să se conformeze acestei cerințe, creștinii au arătat că ei, aproape singuri, credeau în ei. Aceasta înseamnă că, chiar și în cultul extern, politic al idolilor, ei au văzut puterea Diavolului, care smulsese lumea de cunoașterea singurului Dumnezeu adevărat și o obligase să se închine la idoli. Dar Hristos a venit să elibereze lumea de această putere. Și apoi, în lumina acestei lupte, păgânismul însuși a prins brusc viață în toată teribila sa semnificație religioasă - ca împărăția Minciunilor, ca o obsesie demonică cu care creștinii au intrat într-o luptă dublă pe moarte.

Conștiința modernă, chiar și creștină, vede în acest conflict o luptă pentru „libertatea conștiinței”, pentru dreptul unei persoane de a face din religie o „afacere privată”. Pentru Biserica primară, sensul său este, desigur, incomensurabil mai profund. Creștinismul nu este atât o religie nouă, cât o revoluție care a avut loc în istoria lumii: apariția Domnului în el pentru a lupta împotriva celor care I-au uzurpat puterea. Biserica este martoră a venirii și prezenței Sale. Ea știe că El a domnit și proclamă Împărăția Sa lumii. Dar dacă El este Domnul, totul trebuie să-I aparțină, El singur trebuie să fie Regele cerului și al pământului. „Un singur Domn!” - acesta este sensul suprem al luptei, adevăratul său conținut pentru Biserică.

Începutul persecuțiilor a fost marcat de incendiul Orașului Etern. În noaptea de 16 iulie 64, o mare parte din Roma a ars, iar zvonurile populare l-au acuzat pe împărat însuși că a pornit incendiul: în imaginația sa înflăcărată, Nero visa

chipurile să reconstruiască capitala. Așadar, pentru a abate această suspiciune de la sine, Nero a mutat vina pe „oamenii urâți pentru viciile lor și pe care poporul îi numea creștini... Mai întâi, cei care se recunoșteau creștini au fost capturați, iar apoi, la instrucțiunile lor, mulți oameni au fost capturați, care au fost condamnați nu atât pentru incendiere, cât pentru ură față de rasa umană. Și, deși acești oameni erau vinovați, au stârnit milă și compasiune pentru ei înșiși, pentru că au pierit nu pentru binele comun, ci pentru a satisface capriciul crud al cuiva." Aceste câteva rânduri ale istoricului roman Tacitus, pline de dispreț pentru „secta răuvoitoare", sunt tot ce știm. Dar ele arată clar că creștinismul este „descoperit" de autoritățile romane, că existența sa este cunoscută de toți. Și deși persecuția lui Nero se limitează la Roma, iar cauza ei este accidentală, tocmai această persecuție ridică pentru prima dată problema creștinilor în plan politic și statal, în care va fi analizată în continuare. Este adevărat, nu va fi rezolvată imediat. Sfârșitul secolului trece în tulburări, tulburări și dezordine. Roma nu are timp pentru creștini. Dar persecuția se pregătește. Tradiția Bisericii datează martiriul apostolilor Petru și Pavel la Roma, poate sub Nero, și al lui Ioan Teologul în Răsărit sub Domițian (81-96) în acești ani. Numele altor martiri au ajuns până la noi. Și aceste izbucniri din ce în ce mai frecvente pregătesc un conflict deschis.

Odată cu începutul secolului al II-lea, încep anii de aur ai istoriei romane - „Epoca Antoninilor". Aceasta este perioada înfloririi finale a Romei sub domnia celor mai buni împărați care au condus-o vreodată. Caracterul lor moral este atât de fermecător încât creștinii înșiși vor crea o legendă despre salvarea postumă a primului dintre ei - Traian; iar „Gândurile" împăratului-filosof Marcus Aurelius ocupă chiar și acum un loc onorabil în moștenirea clasică a antichității. Dar sub acești cei mai buni împărați, în zilele în care toate valorile morale ale lumii greco-romane păreau să fi ajuns la triumf, conflictul cu creștinismul capătă toată semnificația sa tragică.

Răspunsul lui Traian către prietenul său, Pliniu cel Tânăr, s-a păstrat. Ca guvernator al unei provincii îndepărtate, îl întreabă pe împărat despre creștini. Ce ar trebui făcut cu ei? Ar trebui executați pentru „însuși numele" - adică pentru simpla lor apartenență la creștinism, sau pentru crime legate de „numele"? Ar trebui căutați sau ar trebui acuzați formal? Răspunsul lui Traian a fost clar și hotărât: da, „numele" în sine, adică creștinismul în sine, este crima și trebuie executați pentru aceasta. Și, deși a interzis căutarea creștinilor și a respins denunțurile anonime, „nedemne de timpul nostru", creștinismul a fost condamnat în acest rescript cu toată greutatea legii romane. De acum înainte, oricine era acuzat că era creștin și nu se justifica prin sacrificii aduse zeilor era condamnat la moarte. Creștinismul era scos în afara legii: „nu ar trebui să existi"...

Este adevărat, însăși structura sistemului juridic roman le permitea creștinilor să existe sub această condamnare. Roma nu avea un procuror de stat: un acuzator

„privat” trebuia să se prezinte împotriva fiecărui creștin, iar statul însuși a refuzat inițial să ia inițiativa în persecuție. Aceasta explică, pe de o parte, perioadele de acalmie destul de lungi în persecuție, iar pe de altă parte, natura lor „individuală”: arestarea unui creștin putea avea loc aproape într-o adunare comunitară fără ca ceilalți membri să sufere. Și totuși, situația tuturor creștinilor era teribilă: erau în afara legii, iar o singură denunțare era suficientă pentru ca logica inexorabilă a acuzației să se încheie cu moartea.

De acum înainte, timp de două secole întregi, viața Bisericii se măsoară prin sângele martirilor. În momente diferite, în funcție de condițiile politice și de alte motive, au fost uneori mai mulți, alteori mai puțini. Dar lanțul lor nu a fost niciodată cu adevărat rupt. Uneori acestea au fost izbucniri de persecuții în masă, de exemplu, în Smirna în 155, despre care povestea a fost păstrată în „Martiriul lui Policarp”, în Lyon în 167 - descrisă în detaliu în scrisoarea creștinilor galici către Asia Mică. Alteori procese individuale: martiriul lui Ignațiu al Antiohiei și al lui Simeon al Ierusalimului sub Traian, al lui Telesfor al Romei sub Hadrian, al lui Policarp și al altor creștini smirneeni sub Antoninus Pius, al lui Iustin Filosoful sub Marcus Aurelius etc. Într-un fel sau altul, timp de două sute de ani niciun creștin nu s-a putut simți în siguranță și, desigur, această conștientizare a respingerii, a condamnării de către lume stă în centrul experienței creștine timpurii.

Actele de martiriu și descrierile persecuțiilor care au ajuns până la noi arată cum a răspuns Biserica la această condamnare. Ele dezvăluie sensul deplin pe care l-a investit în „martiriu”, adică în mărturia creștinilor înaintea judecății lumii, și ne explică de ce tocmai în martiriu Biserica a recunoscut „norma” vieții creștine, precum și cea mai puternică dovadă a adevărului creștinismului. Ar fi greșit să reducem sensul martiriului doar la „eroism” sau sacrificiu de sine: toate religiile au avut astfel de martiri eroici, iar dacă adevărul unei idei ar fi determinat de numărul victimelor, atunci fiecare ar putea să-și prezinte propriul. Dar martirul creștin nu este un erou, ci un „martor”: acceptând suferința și moartea, el afirmă că domnia morții s-a încheiat, că viața a triumfat; el nu moare pentru Hristos, ci cu El, și apoi în El primește și viața, „a strălucit din mormânt”. Biserica preamărește martiriul atât de mult tocmai pentru că pentru ea este o dovadă a celei mai importante afirmații creștine: învierea lui Hristos din morți, victoria asupra morții. Nimeni nu a exprimat acest lucru mai bine decât Sfântul Ignațiu al Antiohiei. Condus sub arest la Roma, la execuție, le scrie o scrisoare prietenilor săi romani, rugându-i să nu încerce să-l salveze: ... „lăsați-mă să devin hrană pentru fiare. În plină viață îmi exprim dorința mea arzătoare de moarte... Patimile mele pământești sunt răstignite, iar apa vie care curge în mine spune: veniți la Tatăl. Nu mai vreau să trăiesc această viață pământească”... Dorința de moarte: în descrierile martiriului, în „faptele” laconice - nu există nici patos, nici extaz. Dar există o încredere strălucitoare, atotcuceritoare, în victoria obținută de Hristos

asupra morții și în superioritatea vieții adevărate - cu El și în El - asupra vieții acestei lumi, „a cărei imagine trece”.

Este imposibil să citățm aici toate textele care au ajuns până la noi: scrisoarea creștinilor din Lyon către Asia Mică, care descrie persecuția din Galia din 165, uimitorul „Martiriu al lui Policarp” sau „faptele” uimitor de scurte ale lui Iustin, Ciprian, martirii din Ischlis și atâtor alții. Dar sensul tuturor este întotdeauna același: moartea fiecărui martir este o victorie veșnică a morții lui Hristos. „El a călcat în picioare moartea prin moarte”. Și de aceea, Biserica consideră cultul martirilor ca fiind începutul glorificării sfinților: fiecare dintre ei este un „martor” - iar sângele lor este „sămânța” care promite noi vlăstare. Conflictul cu Imperiul Roman este recunoscut de Biserică însăși nu ca o neînțelegere tragică, ci ca împlinirea promisiunii Mântuitorului: „în lume veți fi întristați, dar îndrăzniți: Eu am biruit lumea”. Pentru ea, persecuția este cea mai bună garanție a victoriei.

Persecuția statală, însă, nu epuizează conflictul dintre creștinism și lume. Mai periculos pentru Biserică decât persecuția deschisă era contactul cu ideile și credințele mediului său elenistic. Aici se confrunta cu pericolul unei distorsiuni interne a credinței sale, o perversiune a experienței sale originale. Secolul al II-lea a fost marcat de o luptă intensă a creștinismului pentru „originalitatea” sa, pentru puritatea și integritatea învățăturii pe care o aducea lumii.

Apostolul Pavel numea deja predicarea lui Hristos „o piatră de poticnire pentru evrei și o nebunie pentru greci”. Evreii au fost ispitiți de Mesia cel răstignit, de sensul învățăturii Sale despre Împărăția lui Dumnezeu. Și totuși, în timp ce creștinismul se răspândea printre evrei, acesta, deși adesea respins, a rămas „de înțeles”. Vorbea același limbaj ca și evreii - limbajul Bibliei, se baza pe aceeași înțelegere biblică a lui Dumnezeu, a lumii, a omului, a păcatului. Era incomensurabil mai dificil pentru o persoană care a crescut și a fost educată în atmosfera elenismului să înțeleagă și să „accepte” cu adevărat creștinismul. Nu este o coincidență faptul că filosofii atenieni care s-au adunat pe Areopag pentru a-l asculta pe apostolul Pavel l-au întrerupt când a vorbit despre învierea morților. În viziunea greacă asupra lumii, cuvintele despre întruparea lui Dumnezeu, despre moartea pe Cruce, despre învierea trupului, păreau cu adevărat o „nebunie”, nu puteau fi auzite fără o renaștere profundă a întregii conștiințe, a tuturor obiceiurilor de gândire. Nu învăța filosofia greacă să vedem în trup închisoarea sufletului nemuritor și nu-l chema la dezcorporare: la contemplarea esenței pure a ființei, liberă de orice material? Și în lume, elenul vedea doar „întoarcerea eternă”, ciclul etern, mântuirea din care căuta în lumea nemișcată a ideilor. Se vorbește adesea despre „miracolul grecesc” - despre armonia veselă dintre fizic și spiritual, despre acceptarea luminoasă a lumii și a

frumuseții sale, întruchipată pentru totdeauna în puritatea transparentă a artei grecești. Dar nu este secretul acestei armonii faptul că în artă grecul se străduiește să găsească și să exprime tocmai „forma ideală” a lumii, ascunsă în spatele aspectului său fluid, schimbător, nu viața sa reală, adesea plină de contradicții tragice. Simțul istoriei, adică ireversibilitatea, unicitatea timpului și, în acest timp, unicitatea și singularitatea fiecărui eveniment, fiecărei personalități, sunt cel mai profund străine psihologiei elene; au fost insuflate pentru prima dată în conștiința umană de „istoricismul” sacru al Bibliei. Și numai în această lumină se poate înțelege credința creștinilor în semnificația unică, incomensurabilă a unui singur Eveniment, a unei singure Persoane, a unui singur moment din istorie. Acesta este același „realism” biblic, înrădăcinat în intuiția primară a lui Dumnezeu ca Persoană vie și creatoare; dar apoi totul în lume „se raportează” la această Persoană, trăiește prin ea și este determinat de ea; întreaga lume este pătrunsă de viața personală și, prin urmare, se revelează ca istorie. Își găsește centrul în om, o persoană liberă, care stă în fața Dumnezeului Personal și își alege și decide soarta în fața Lui. Omul, sufletul și trupul său, dragostea sa, păcatele, aspirațiile sale dobândesc o semnificație infinită, în el lumea răspunde lui Dumnezeu, luptă cu Dumnezeu, însetează de Dumnezeu și, în final, se unește cu El în libertate, dragoste și adevăr. Dar cum se poate împăca acest realism cu idealismul conștiinței grecești, în care nu Istoria și nu viața personală, ci Natura constituie centrul tuturor aspirațiilor, unde înțelepciunea finală constă în contopirea și dizolvarea a tot ceea ce este personal cu regularitatea ideală a ființei? Conflictul dintre creștinism și elenism nu poate fi interpretat în niciun fel ca o neînțelegere temporară.În ea, două viziuni ireductibile asupra lumii, două atitudini religioase și psihologice ale conștiinței, polare și opuse, s-au ciocnit. Iar acceptarea creștinismului de către elenism a fost imposibilă fără o convertire autentică, adică o renaștere profundă a conștiinței și a gândirii. Prin urmare, istoria creștinismului timpuriu nu este istoria „apropierii” și reconcilierii Atenei cu Ierusalimul, ci a luptei lor, prin care a avut loc lenta „bisericalizare” a elenismului, fertilizând pentru totdeauna gândirea creștină.

Însă, pentru ca o astfel de bisericizare să devină posibilă, Biserica a trebuit mai întâi să se izoleze de toate încercările de a reconcilia prea ușor creștinismul cu spiritul vremurilor, să-l reinterpreteze fără durere într-un mod elenistic. Dacă Biserica ar fi rămas limitată la „formele” evreiești, nu ar fi cucerit lumea, dar dacă ar fi adaptat pur și simplu aceste forme la formele conștiinței elenistice, nu ar fi fost o victorie a creștinismului asupra lumii, ci, dimpotrivă, a lumii asupra creștinismului. Vedem începutul unui astfel de conflict „ideologic” cu lumea înconjurătoare în secolul al II-lea, iar primul dușman cu care Biserica a trebuit să se confrunte a fost inspirat de ideea de „compromis”, interpretare, reconciliere. Acest dușman este gnoza.

Gnoza sau gnosticismul este denumit de obicei acel amestec de filozofie greacă cu misticism oriental, acel ciudat aliaj religios-filosofic care a apărut ca urmare a apropierii lumii greco-romane de Orient și a înflorit în plină floare tocmai în epoca primei răspândiri a creștinismului. Produse tipice ale unei perioade de tranziție, agitate din punct de vedere religios, mișcările și societățile gnostice au reflectat atât nevoi spirituale autentice, cât și o fascinație superficială pentru „înțelepciunea orientală”, precum și un interes morbid pentru tot ceea ce este misterios, pentru simboluri, ritualuri, mistere. Succesul lor poate fi comparat cu succesul teosofiei și al religiilor „științifico-mistice” similare din vremea noastră. Ca și în teosofie, gnoza a combinat o abordare „științifică” a problemelor religioase cu fantezii mistice și tot felul de „secrete”. Unei persoane obosite, care își pierduse credința în religia sa cotidiană, „obișnuită”, care era în același timp sceptică și tânjea după credință, i se oferea și i se promitea „gnoza” - inițierea în misterele finale ale existenței, ridicarea la cele mai înalte grade de cunoaștere. („Gnoza” în greacă înseamnă „cunoaștere”). Și în ritualuri, ceremonii, inițieri, era satisfăcută dorința eternă a omului pentru „sacru”, acea senzualitate religioasă care înlocuiește atât de des religiozitatea autentică.

Savanții se ceartă despre originea și dezvoltarea diferitelor învățături gnostice; existau multe și adesea intrau în combinații bizare între ele. Acea perioadă, ca și a noastră, era obsedată de căutarea unei „religii sintetice” în care toate învățăturile, toate filozofiile, toate religiile să se contopească și să se dizolve. Dar tocmai această dorință de a uni și interpreta toate religiile în felul său a făcut ca Gnoza să fie periculoasă pentru Biserică. Nu numai că nu era ostilă creștinismului, ci, dimpotrivă, căuta să-l închidă în mrejele sale. Apărând înaintea creștinismului și independent de acesta, Gnoza, în dezvoltarea sa, nu a putut să nu întâlnească Biserica și să se „intereseze” de ea. Creștinismul a venit și el din Orient, locul de naștere al oricărei înțelepciuni misterioase, era legat de iudaism, care era într-un „mod” aparte în lumea elenistică, avea și misterele sale, propria viață, ascunsă de ochii mulțimii. Dar, cel mai important, răspundea la aceleași întrebări chinuitoare: despre originea răului, despre sensul suferinței, despre sensul vieții - care au hrănit și gnoza. Prin urmare, aproape de la primii pași ai Bisericii, vedem alături de ea, și uneori chiar în interiorul ei, apariția unei gnoze „creștine”, adică încercări de a „interpreta” Evanghelia, de a ocoli ceea ce pare inacceptabil, de neînțeles și neobișnuit în ea - în primul rând, desigur, însăși realitatea întrupării lui Dumnezeu, umanitatea lui Hristos. Anxietatea se simte deja în scrierile apostolice. „Luați seama”, scrie Apostolul Pavel către Coloseni, „ca nimeni să nu vă înșele prin filozofie și amăgire deșartă, după datina oamenilor, după învățăturile lumii, și nu după Hristos” (2:8). Apostolul Ioan Teologul îi îndeamnă pe creștini „să cerceteze duhurile dacă sunt de la Dumnezeu, pentru că mulți proroci mincinoși au ieșit în lume” (1:4:1). Pericolul crește atunci când Biserica nu mai este dominată de evrei, ci de foști păgâni. Mulți dintre ei sunt atrași de ea de aceleași interese și sentimente care explică

succesul gnosticismului. Și nu toți pot înțelege imediat diferența fundamentală dintre creștinism și religiile „misterelor” elenistice orientale sau percepe întreaga noutate a Evangheliei. În Biserică, aceste suflete neliniștite văd, vor să vadă, încoronarea propriei experiențe religioase, răspunsul la întrebările lor. „Acești păgâni”, scrie profesorul Bolotov, „credeau că nu erau în niciun fel obligați să-și abandoneze teoriile anterioare la intrarea în creștinism; dimpotrivă, credeau că puteau interpreta și înțelege corect creștinismul într-un sens înalt, perfect, cu ajutorul lor.” La începutul secolului al II-lea, Sfântul Ignațiu al Antiohiei i-a denunțat pe cei care se refereau la *cunoștințele lor speciale*(gnoza) și ne amintește că adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu este posibilă numai prin Iisus Hristos. Dar această gnoză creștină atinge adevărata sa înflorire la mijlocul secolului - în învățăturile lui Basilide, Valentinus, Saturninus, Marcion și ale altora. Tocmai acest număr de nume indică amploarea mișcării. În scrierile învățătorilor gnostici, care au ajuns până la noi, deși fragmentar, se poate simți adevărata amploare a gândirii și profunzimea concepției, astfel încât fascinația pentru ei nu mai poate fi atribuită unei imaginații pervertite sau unui interes pentru „secrete” exotice.

Puterea gnozei și, în același timp, minciuna ei, care a forțat Biserica să-și întindă toate forțele împotriva ei, a constat în faptul că, atribuindu-i lui Hristos primul și central loc, recunoscându-L ca Logos, Mântuitor, Răscumpărător, gânditorii gnostici au descompus simultan însăși esența creștinismului ca credință în întruparea lui Dumnezeu, în venirea Sa în lume. În interpretarea lor, creștinismul s-a transformat într-un fel de filozofie mitologică: în el, nu mai este Cuvântul care „s-a făcut trup”, nici victoria morții asupra morții, nici învierea trupului care mântuiește, ci „cunoașterea”, deși îmbrăcată în veșminte „misterioase”. În loc de drama păcatului, iertării, mântuirii - o dramă personală: între Dumnezeu și om, aici s-a propus o anumită schemă cosmologică, în care elementele „spirituale” ale lumii sunt eliberate treptat din captivitatea materiei, multiplicitatea malefică cedează locul unei unități abstracte... Aceasta a fost o întoarcere sub o nouă înfățișare orientală la vechiul idealism grecesc, „intrarea spionilor cu intenția de a reconstrui și a cuceri tabăra creștină în felul lor” (Bolotov).

Pătrunderea gnozei în mediul creștin și lupta împotriva ei au jucat, fără îndoială, un rol imens în istoria Bisericii. Unii istorici au mers până acolo încât au concluzionat din această luptă o întreagă „metamorfoză” a Bisericii - transformarea ei într-o organizație armonioasă, monolitică, blindată de autoritatea ierarhiei și a doctrinei oficiale. Berdiaev, la rândul său, vedea în condamnarea gnozei chiar și cea mai mare nenorocire: i se părea strangularea liberei gândiri și apariția însuși principiului „ortodoxiei”, ca triumf al majorității asupra minorității. Acum, cu o mai bună cunoaștere a monumentelor gnostice, astfel de judecăți sunt greu de putut. Dar gnoza, într-adevăr, a accelerat și, în multe privințe, a determinat „conștientizarea” Bisericii despre propria viață,

credință, experiență, a obligat-o să definească mai precis legile interne, organice ale acestei vieți, să „revealeze” în forme și formule exterioare ceea ce, desigur, a constituit esența sa de la bun început. Lupta împotriva gnozei a dus, spun ei, la consolidarea „canonului” final sau a listei cărților Noului Testament, la stabilirea principiului tradiției bisericești și a succesiunii apostolice a ierarhiei, cu alte cuvinte, la definirea acelor principii fundamentale pe care se bazează cu adevărat viața bisericească și prin care este „testată” până în zilele noastre. Dar pentru a înțelege corect sensul tuturor acestor fapte, este necesar să punem problema altfel, să aprofundăm esența conflictului în sine. Gnoza s-a prezentat ca dezvoltarea sau interpretarea învățăturii bisericești, credința în Hristos ca Mântuitor și Dumnezeu. Și trebuie subliniat imediat că, luptând împotriva gnozei, Biserica nu a condamnat și nici nu a interzis niciodată însăși posibilitatea unei astfel de interpretări și explicații. Dar în gnoză a văzut o substituire a imaginii lui Hristos prin care trăia ea însăși, cu o altă imagine, străină și distorsionată. Între timp, gnosticii s-au referit la tradiții secrete, la scrieri antice, „au apelat” la tradiție. Au creat o întreagă literatură „apocrifă” despre Hristos, în care tradiția Bisericii era amestecată cu ficțiunea. Fragmente din astfel de „evanghelii” gnostice au ajuns până la noi - inscripționate cu numele lui Petru, Iacov, Pavel, Ioan și alții. „Chipul lui Hristos”, scrie profesorul Litzman, „dobândește în ele un caracter nu numai straniu și supraomenesc, ci și fantomatic. El este prezent invizibil, uneori în trup, alteori incorporual, apărând sub forma unui copil, a unui adult sau a unui bătrân.” Citind aceste apocrife, se poate înțelege cum ideile gnostice au pătruns în mediul creștin și de ce au putut avea succes la mulți creștini: „Aveau înfățișarea miraculosului, limbajul misterios al profeției supraomenești, răspundeau curiozității, care, în loc de învățătura tradițională a Bisericii, în loc de istorie și teologie, înseta de cunoaștere secretă. Gnoza era în acest sens o sursă inepuizabilă și oferea - în mii de imagini colorate - ceea ce își dorea inima” (Litzman). Astfel, era mai întâi de toate o dispută despre Hristos, despre imaginea Sa istorică, despre predicarea Sa și despre sensul arătării și miracolelor Sale. Și Biserica s-a confruntat cu nevoia de a determina cu precizie – pe ce bază Hristosul gnostic era fals,ceea ce îi permite să distingă adevărata tradiție despre El de cea falsă. Semnificația istorică a gnozei constă în faptul că, dacă înainte de apariția sa, cunoașterea lui Hristos, percepția imaginii și învățăturii Sale prin care trăia Biserica, era, ca să spunem așa, de la sine înțeleasă pentru ea și nu provoca nicio îndoială nimănui, atunci gnoza a obligat-o pentru prima dată să determine cu exactitate sursele acestei cunoașteri, a determinat-o să „reflecteze” asupra ei înșiși și a vieții sale.

Am arătat deja mai devreme că, încă din prima zi, acceptarea creștinismului a fost concepută ca acceptarea mărturiei lui Hristos de către Apostoli, martorii poruncilor Sale. De la ei și numai de la ei a primit Biserica chipul viu, istoric al Mântuitorului, viața, minunile, suferințele și învierea Lui. Dar aceasta nu este o simplă poveste umană, nu este doar o mărturie istorică. Conform învățăturii

Bisericii, în darul Rusaliilor, prin pogorârea Duhului Sfânt, acesta devine Cuvântul lui Dumnezeu. Apostolii își percep misiunea tocmai ca slujirea sau propovăduirea Cuvântului. Mai mult, Biserica însăși nu este altceva decât acceptarea acestui Cuvânt, astfel încât acesta și creșterea sa în Faptele Apostolilor și în Epistolele lui Pavel sunt definite ca creșterea Cuvântului: „Și cuvântul lui Dumnezeu creștea și se răspândea" (Faptele Apostolilor 12, 24). „Cu atâta putere creștea și se răspândea cuvântul Domnului" (19, 20). Însă, pentru a înțelege sensul deplin al acestor fraze, precum și locul mărturiei apostolice în conștiința Bisericii primare, este necesar să ne amintim că pentru ea, ca și pentru întreaga conștiință evreiască din Vechiul Testament, Cuvântul lui Dumnezeu înseamnă nu doar exprimarea în limbaj uman a adevărului absolut, nu doar o revelație către o singură minte, ci mai presus de toate manifestarea lui Dumnezeu Însuși, manifestarea Vieții și Puterii Sale Divine. În Vechiul Testament, Dumnezeu creează lumea cu Cuvântul, „conține" viața ei cu Cuvântul. El începe mântuirea ei cu Cuvântul. Dumnezeu nu numai că rostește Cuvântul Său, ci „acționează" cu el sau, mai exact, Cuvântul lui Dumnezeu Însuși este Viață, acțiune, creativitate. „La început era Cuvântul și Cuvântul era cu Dumnezeu și Cuvântul era Dumnezeu... Toate lucrurile au venit în ființă prin El... În El era viața și viața era lumina oamenilor." În prologul Evangheliei după Ioan, s-a vrut să vadă introducerea unui concept abstract, filosofic în predicarea iudeo-creștină „concretă", o încercare de a „eleniza" evanghelia creștină. Între timp, este înrădăcinată în întregime în percepția biblică a Cuvântului ca Viață Divină, Acțiune Divină. „Și Cuvântul s-a făcut trup". Aceasta înseamnă că în Hristos, Dumnezeu nu numai că a revelat oamenilor o nouă învățătură, a comunicat un adevăr nou și absolut, ci însăși Viața Divină a intrat în lume și a devenit viața omului.

Însă atunci predicarea Cuvântului lui Dumnezeu de către apostoli înseamnă ceva incomensurabil mai mare decât o poveste de încredere sau o mărturie oculară despre faptele vieții lui Hristos și învățătura Sa. Nu numai că vorbește despre Hristos, ci îl transmite pe Hristos Însuși, Cuvântul Însuși, întrupat, introduce în viața Sa și se unește cu el. Numai dintr-o astfel de înțelegere a Cuvântului lui Dumnezeu se dezvăluie sensul legăturii organice a predicării apostolice cu botezul; predicarea Cuvântului conduce la unirea omului cu Cuvântul, primirea lui în sine, făcându-l viața sa; acest lucru se împlinește în botez, adică într-o acțiune similară nașterii, dar într-o asemănare care dă ceea ce aseamănă. „Și Cuvântul s-a făcut trup." În Biserica primară, aceste cuvinte sună în întregime: Biserica însăși devine trupul Cuvântului, o comuniune cu viața divină revelată în El. Și de aceea predicarea Apostolilor nu este o poveste, ci o transmitere a Cuvântului Însuși, viața Bisericii nu este doar împlinirea învățăturii, ci o comuniune cu Cuvântul, creșterea Lui în ei.

Astfel, dacă în toate monumentele Bisericii primare este evidentă dependența completă a Bisericii de Cuvântul lui Dumnezeu, aceasta nu înseamnă dependența sa de o singură înregistrare a Cuvântului, adică de „textul” Noului Testament. Chipul și învățătura lui Hristos, proclamate de Apostoli, nu sunt un „adevăr învățat o dată pentru totdeauna”, ci o realitate vie și activă, un izvor nesecat de har, învățătură și creștere spirituală. „Cuvântul viu și activ” (Evrei 4,12), el determină, așa cum am văzut deja, însăși structura comunității, este proclamat constant prin predica episcopului, creștinii se împărtășesc cu el în Sacramente și sunt inspirați de el în rugăciune. În cele din urmă, el îi unește pe creștini și este izvorul acelui acord și unanimitate care îi leagă pe toți. În toate monumentele găsim referințe la cuvintele și învățătura lui Hristos, evident cunoscute de toată lumea de la bun început. Și, de asemenea, încă de la început, înainte de botez, Biserica le cere celor nou convertiți să mărturisească credința în așa-numitul „simbol baptismal”: o scurtă enumerare a adevărurilor fundamentale despre Hristos, care arată o cunoaștere complet clară a Lui, cerută tuturor creștinilor.

Prin urmare, când înregistrările predicării apostolice au început să apară în diverse locuri, acestea au fost imediat percepute de conștiința bisericească ca înregistrări ale mărturiei și învățăturii originale, familiare, universal acceptate. Și, întrucât aceasta este o mărturie a Cuvântului lui Dumnezeu, atunci înregistrarea ei, desigur, a primit aceeași semnificație pe care o avea tradiția lui Hristos în celelalte forme ale sale: predicare, rugăciune liturgică, „catehumenatul” baptismal (adică pregătirea noilor convertiți pentru botez). Având Sfânta Scriptură a Vechiului Testament, creștinii au adăugat în mod firesc aceste înregistrări la ea, ca completare, interpretare și împlinire a ei.

Este imposibil să oferim aici măcar o scurtă relatare a istoriei acestei înregistrări, care a dat naștere la atâtea dispute nesfârșite între cercetători. Un lucru este sigur: oricare ar fi fost „sursele” celor patru Evanghelii ale noastre și interrelațiile lor, oricare ar fi ipotezele ingenioase pe care cercetătorii le-ar fi putut crea în încercarea de a le reconstrui „geneza”, ele au fost acceptate de Biserică - adică, au primit recunoaștere generală tocmai pentru că, în conținutul lor, coincideau cu imaginea lui Hristos și cu conținutul învățăturii Sale, așa cum le cunoscuse Biserica din prima zi. Nu știm nimic despre dispute sau îndoieli: acceptarea sau „recunoașterea” lor a avut loc, am putea spune, „de la sine”. Biserica nu a „sancționat” Scripturile Noului Testament, ci a acceptat în ele Însuși Cuvântul lui Dumnezeu pe care îl avea de la început ca sursă a existenței sale.

Până la sfârșitul primului secol, când se încheie perioada „apostolică” a istoriei Bisericii, aceasta are, fără îndoială, deja patru Evanghelii: Matei, Marcu, Luca și Ioan, deși este posibil să nu fie încă adunate într-o singură colecție, dar fiecare dintre ele este „acceptată” în grupul de biserici pentru care a fost scrisă. Foarte

curând acestea sunt unite în Cele Patru Evanghelii: la mijlocul secolului al II-lea, apologetul creștinismului Tațian alcătuiește prima „armonie” sau colecție de Evanghelii. Știm că există diferențe și chiar discrepanțe evidente între cele patru Evanghelii pe probleme secundare: în cronologie, în succesiunea evenimentelor. Știința modernă a umflat aceste diferențe în „probleme” aproape insolubile și a făcut ca acceptarea unui text sau a altuia să depindă de rezolvarea lor. Dar aceste diferențe erau cunoscute și creștinilor antici și nu i-au deranjat deloc. În Evanghelie, spre deosebire de oamenii timpului nostru, ei au căutat și nu au găsit „acuratețea” istorică, ci adevărul despre Hristos - adevărul istoric și spiritual. Și nimeni nu a contestat încă unitatea profundă a imaginii lui Hristos în toate Evangheliile, acordul lor intern în mărturia lor despre El.

Astfel, apariția în Biserică a Noului Testament ca o carte, ca Scriptură, nu a fost în niciun fel un fapt „nou”, rezultatul unei lupte sau al unor îndoieli. Este o înregistrare a acelei Tradiții fundamentale (transmitere), prin care Cuvântul lui Dumnezeu trăiește neîncetat în Biserică. Dar tocmai pentru că această Tradiție este primordială. Biserica, la început, nu are nevoie de un anumit „canon” - o listă precis fixată de înregistrări sau Scripturi; „canonul” este însăși credința Bisericii, așa cum este păstrată în învățătura episcopilor, în practica liturgică și în „catehismul baptismal”. Cuvântul lui Dumnezeu nu este o autoritate „externă”, nu este un „text”, ci însăși realitatea credinței și a vieții Bisericii. „Textele” în sine sunt acceptate ca Scriptură deoarece sunt în acord cu Cuvântul lui Dumnezeu, deoarece în ele Biserica își recunoaște credința, predica, învățătura - ceea ce face ca ea să trăiască de la Apostoli.

Însă această lipsă a unui „canon” precis al Scripturilor a fost tocmai ceea ce le-a permis învățătorilor gnostici să atribuie învățăturile lor apostolilor, să le prezinte sub formă de „evanghelii” și „epistole”. Ei știau că numai ceea ce putea fi recunoscut în Biserică era sfințit de autoritatea mărturiei apostolice. Și, din moment ce scrierile lor erau „interesante”, apelau la imaginație și răspundeau gusturilor vremii, ele puteau deveni o ispită pentru mulți oameni neconfirmați sau recent convertiți.

Aici ar trebui să-l remarcăm în mod special pe Marcion și învățătura sa. Originar din Sinope, pe Marea Neagră, fiu al unui episcop, Marcion apare la Roma în timpul domniei lui Antoninus Pius și ocupă un loc proeminent în Biserica Romană. Dar foarte curând se rupe de Biserică și își întemeiază propria societate, care crește rapid, dobândind membri „în toată omenirea”, conform lui Justin Filosoful. Marcion este ispitit de Vechiul Testament și de acceptarea lui în Biserică. Pentru el, Dumnezeul Vechiului Testament este un Dumnezeu rău, din a cărui putere a venit Hristos pentru a ne mântui. El pornește de la „dualismul” comun în gnoză - adică opoziția materiei față de spirit, iar în Vechiul Testament vede triumful materiei, corpului și, prin urmare, al legii. Singurul exponent al

învățăturii pure a lui Hristos pentru Marcion este Pavel. Prin urmare, el respinge toate scrierile Noului Testament, cu excepția epistolelor lui Pavel și a Evangheliei după Luca (ucenicul lui Pavel). Însă, întrucât există și aici referințe la Vechiul Testament, Marcion îi „curăță" cu îndrăzneală pe Luca și Pavel de „inserții" și „distorsiuni" și adaugă propria sa lucrare, „Antiteze", la Scriptura „pură" astfel obținută, ca o cheie pentru interpretarea corectă a acesteia. În multe privințe, Marcion anticipează metoda și abordarea multor interpreți moderni ai Noului Testament. După ce și-a creat propria înțelegere a creștinismului, el măsoară și judecă Scriptura după aceasta, declarând tot ceea ce nu se potrivește cu punctul său de vedere ca fiind „neautentic". Învățătura sa se răspândește imediat. Numeroase grupuri de „marcioniți" apar în Roma, Egipt, Asia Mică, Siria - astfel încât chiar și în secolul al IV-lea polemiștii creștini trebuie să scrie împotriva lor.

Exemplul lui Marcion ilustrează foarte clar principala întrebare cu care se confruntă conștiința Bisericii la mijlocul secolului al II-lea: chestiunea *criteriilor* . Fiecare învățătură nouă se prezintă ca adevărata interpretare a Evangheliei, fiecare se referă la Apostoli și la Scripturile lor, fiecare, separându-se de Biserică, își creează propria „biserică" și se proclamă adevărata biserică. Ce permite Bisericii „catolice" să judece aceste învățături, care este garanția adevărului lor, pe ce se poate baza fiecare credincios pentru a distinge adevărul de falsitate?

Acestea sunt întrebările la care a răspuns prima generație de teologi creștini, dintre care ar trebui evidențiat în mod special Sfântul Irineu de Lyon, principalul luptător împotriva gnozei. El a fost primul care a definit „norma" Bisericii, adică, din însăși experiența vieții sale, a dedus acele principii după care această viață este, la rândul ei, reglementată.

Irineu s-a născut în jurul anului 140 în Asia Mică și în copilărie l-a cunoscut pe episcopul Policarp de Smirna și pe alți „prezbiteri" care, la rândul lor, îl văzuseră pe Ioan Teologul și pe Apostoli în tinerețe. Apoi a petrecut câțiva ani la Roma (unde este posibil să fi studiat la prima școală creștină cunoscută a Sfântului Iustin Filosoful). Din 177 îl vedem în Galia, mai întâi ca preot și apoi ca episcop al Bisericii din Lyon. El și-a dedicat douăzeci de ani de slujire episcopală nu numai turmei sale, ci întregii Biserici: o apără de gnostici, de diviziuni, de slăbiciuni. El este primul dintre marii „părinți ai Bisericii": așa îi vor numi creștinii pe exponenții tradiției universale, „martorii" experienței catolice.

„Refutarea Gnozei False" arată cel mai bine care a fost reacția Bisericii la această ispită și, în același timp, rezumă secolul al II-lea: Irineu completează „creștinismul timpuriu". Întregul argument al lui Irineu împotriva gnosticilor poate fi exprimat prin termenul „succesiune apostolică". Numai că conceptul său este incomensurabil mai larg decât în teologia modernă, unde s-a restrâns treptat la

succesiunea unei singure ierarhii, adică la continuitatea hirotonirii episcopale din vremea Apostolilor. Pentru Irineu, însă, primul loc este ocupat de unitatea de credință și viață care a fost transmisă de la început de Însuși Hristos. „Succesiunea apostolică” este, în primul rând, unitatea Bisericii și a vieții sale în timp și spațiu. ... „Biserica a primit această predică, această credință”, scrie Irineu, „și, deși este răspândită în întreaga lume, o păstrează ca și cum ar locui într-o singură casă, crede în unanimitate în ea, ca și cum ar avea un singur suflet și o singură inimă; și în perfectă înțelegere o predică, o învață și o transmite, ca și cum ar avea o singură gură. Limbile de pe pământ sunt diferite, dar puterea Tradiției este una și aceeași... Cel mai puternic în vorbire nu va învăța o altă doctrină, căci nimeni nu este mai mare decât învățătorul său, iar cel mai slab nu va diminua Tradiția în niciun fel. Căci credința, fiind una și identică, nu se îmbogățește de cel care vorbește mult și nu se sărăcește de cel care vorbește puțin”...

Această Tradiție a fost dată Bisericii chiar de Apostoli, fiecare dintre aceștia deținând individual și colectiv plenitudinea Evangheliei. Propovăduită la început oral, Evanghelia a fost apoi scrisă. Irineu numește patru Evanghelii și le compară cu patru stâlpi pe care se bazează clădirea Bisericii. Evangheliile gnosticilor sunt false deoarece sunt străine de mărturia apostolică. „Numai acea Evanghelie este adevărată, care a fost transmisă de Apostoli și păstrată din vremea lor de episcopii ortodocși fără adăugiri sau abrevieri.” Vedem aici atât începutul canonului Noului Testament, cât și principiul definiției sale: doar patru Evanghelii sunt adevărate deoarece conțin mărturia apostolică autentică, dar noi cunoaștem adevărul lor deoarece au fost păstrate și transmise de episcopii ortodocși. Cu alte cuvinte, numai Biserica poate distinge Scriptura adevărată de cea falsă, deoarece Duhul Sfânt trăiește întotdeauna în ea: „Unde este Biserica, acolo este Duhul lui Dumnezeu, acolo este tot harul și Duhul este Adevărul... Cei care nu sunt părtași Lui nu primesc viață din pântecele mamei, nu se hrănesc cu sursa pură care izvorăște din trupul lui Hristos”...

Biserica este viață în Duhul Sfânt, dăruită în botez, realizată în hrănirea trupului lui Hristos. „Prin spălare și Duhul Sfânt, trupurile primesc unitate, ducând la nestricăciune. Spălarea și Duhul sunt necesare, pentru că prin ele crește viața divină (în noi)”. În acord cu întreaga Biserică primară, Irineu vede în creștinism nu doar „cunoaștere” sau „doctrină”, ci, mai presus de toate, darul unei vieți noi, fără de care nici cunoașterea, nici dreptatea nu sunt posibile. Această viață nouă, pentru că este viața lui Hristos Însuși, dată de Duhul Sfânt, ne unește, ne face „unitate”. Oricine se desparte de El se îndepărtează de Duhul Sfânt și de hrana nemuririi. „Sarea pământului, Biserica, în această lume este supusă bolilor umanității, dar chiar și atunci când mădulare întregi sunt smulse din ea - în schisme, în persecuții - ea rămâne invariabil același stâlp de sare (ca soția lui

Lot) în aceeași credință neînfricată și întărește curajul celor pe care îi dăruiește Tatălui.”

Duhul Sfânt este dăruit Bisericii: toată ea, toți membrii ei împreună constituie un singur trup și toată ea este păstrătoarea Tradiției, adică a Adevărului. Cu alte cuvinte, „succesiunea apostolică” este succesiunea însăși a vieții Bisericii: toată ea este manifestarea și realizarea Vieții, creșterea Cuvântului, împlinirea credinței – dăruită de Mântuitorul Apostolilor Săi. Dar, întrucât unitatea Duhului și unitatea vieții se realizează în unitatea vizibilă a oamenilor, Biserica are și un semn sau o „formă” vizibilă: succesiunea Episcopilor de la Apostoli. Știm deja ce loc ocupă Episcopul în Biserică: păstrătorul credinței, săvârșitorul Sacramentului, el este centrul viu al tuturor, purtătorul unității bisericești. Ca episcop al Bisericii, el nu își proclamă propria învățătură, nu propriile conjecturi, ci credința Bisericii însăși și unitatea ei pe care o realizează în Sacrament. Fiecare episcop este astfel nu doar un „succesor” al Apostolilor, ci, în primul rând, un „martor” al plinătății învățăturii Bisericii, așa cum a fost păstrată în Biserică de la început. După ce a arătat succesiunea episcopilor din Roma ca o imagine a unei astfel de succesiuni în fiecare Biserică, Irineu conchide: ... „prin această succesiune, Tradiția venită de la Apostoli este păstrată în Biserică, iar propovăduirea Adevărului ajunge până la noi. Astfel se dovedește că există o singură și identică credință dătătoare de viață, păstrată de Biserică de la Apostoli și transmisă în Adevăr.”

Pe scurt: Irineu combate ispita gnozei, ispita diviziunii și a unei interpretări „parțiale” a creștinismului nu cu o altă interpretare, ci cu însăși *existența Bisericii* : o unitate vizibilă și tangibilă, care este una, pentru că este unitatea vieții în Duhul Sfânt, păstrează și transmite membrilor săi întregul Adevăr, întreaga plenitudine a Evangheliei. Canonul Scripturii, succesiunea episcopilor, interpretarea profețiilor: toate acestea sunt doar forme exterioare ale acelei unități fundamentale, în afara căreia nu înseamnă nimic. Am văzut că, de la bun început, Biserica a fost conștientă de sine ca unitate a poporului lui Dumnezeu. În învățătura lui Irineu din Lyon găsim prima și clară „formulă” a acestei unități; încercărilor de a subordona Biserica unor învățături și filozofii diferite, el răspunde cu mărturisirea Bisericii însăși, ca purtătoare și exprimatoare a oricărei învățături, ca măsură a Adevărului și a Minciunii.

Vom vedea în continuare cum va răspunde Biserica la toate „problemele” ridicate de gnostici, în esență – prin dezvoltarea teologiei sale. Începutul unui astfel de răspuns se află și în operele lui Irineu. Acum este important pentru noi să observăm principalul lucru cu care Biserica a răspuns ispitelor secolului al II-lea: învățătura sa clară despre sine, „conștiința sa de sine catolică”. Dacă în multe privințe clarificarea acestei conștiințe de sine este legată de o luptă, atunci întreaga semnificație a acestei lupte este că Biserica câștigă și este mântuită nu

prin crearea a ceva „nou”, nu printr-o „metamorfoză”, ci prin recunoașterea și întărirea a ceea ce a fost din prima zi.

Până la sfârșitul secolului al II-lea, perioada „creștinismului timpuriu” din istoria bisericii poate fi considerată completă. Dacă creștinii din Imperiul Roman erau încă o minoritate persecutată, această minoritate își realizase deja clar chemarea universală. Tocmai despre acești ani vorbea Tertulian despre creștinii care umpleau întreaga lume. S-au păstrat „Apologiile” - discursuri defensive cu care creștinii educați se adresau împăratului și opiniei publice, dovedind falsitatea acuzațiilor împotriva lor, prezentându-și credința ca fiind cel mai înalt Adevăr, accesibil oricărei verificări filozofice oneste, ca adevăratul răspuns la toate cerințele conștiinței umane. Merită menționat cel puțin Sfântul Iustin, un filosof profesionist care, chiar și după convertirea la creștinism, a continuat să poarte o mantie filosofică și să conducă o școală filosofică la Roma. El a fost primul în „Apologiile” sale și în alte lucrări care a încercat să explice adevărul creștinismului „intellectualității” elenistice. Alții l-au urmat pe această cale. Apologiile constituie primul capitol din istoria teologiei bisericești, prima încercare de a „sistematiza” datele Scripturii, Tradiției și experiența vieții bisericești. Și însuși faptul apariției lor mărturisește punctul de cotitură care avea loc. La început, lumea, reprezentată de Imperiu, a persecutat creștinismul, a încercat să-l distrugă, dar nu l-a contrazis. Era indiferentă față de „conținutul” său, îl disprețuia. Biserica a răspuns acestei indiferențe cu „martyria” martirilor, cu aceasta i-a obligat chiar și pe cei mai indiferenți să gândească mai profund la o credință care consideră moartea ca fiind nimic, care socotește toate bunurile pământești ca nimic... Dar acum creștinismul a ieșit din întuneric. Nu poate fi nici distrus, nici redus la tăcere, nici pur și simplu negat. Trebuie contrazis. Ca exemplu al unei astfel de dispute „despre esență”, se poate indica „Cuvântul Adevărat” al lui Kells, primul exemplu de critică științifică și respingere a creștinismului. Kells a scris la începutul secolului al III-lea, iar fragmente din opera sa au ajuns până la noi în răspunsul lui Origen către acesta: El știe despre ce scrie: a studiat cărțile creștine, Vechiul Testament, doctrina Bisericii. El se înarmează împotriva creștinismului cu filozofia, istoria, religia, întreaga „încărcătură” culturală a elenismului. Dar frica se simte deja în argumentele sale: creștinismul răstoarnă elenismul, subminează însăși fundamentele lumii care constituiau ultima și cea mai înaltă valoare pentru intelectualitatea greco-romană. Kelso rămâne să acuze creștinismul de barbarie, insolvență filosofică, contradicții și, cel mai important, de lipsă de originalitate, adică de dependența sa de religiile antice. Un alt exemplu care indică puterea creștinismului este încercarea de a reînvia păgânismul însuși, introducând în el imaginile „salvatorilor” care atrag inimile și mințile cu învățăturile și miracolele lor. Păgânismul îi opune persoanei lui Hristos pe Apuleius din Madauru, Apollonius din Tyana, înțelepți, făcători de

minuni și semizei. Oricât de departe ar fi încă victoria finală a creștinismului, toate acestea arată că acesta a devenit stabilit, că este un fapt de neeradicat, care nu poate fi respins cu o simplă tăcere disprețuitoare.

Biserica s-a eliberat acum de ispitele iudeo-creștinismului, pe de o parte, și ale gnosticismului, pe de altă parte, și, în această victorie, a respins în cele din urmă încercările de a o dizolva în lumea înconjurătoare. Este o organizație monolitică și universală, cu limite precise, o „regulă de credință" precisă, autoritate și disciplină. La începutul secolului al III-lea, numai Biserica Romană avea până la o sută de prezbiteri. Are propriile cimitire, aziluri de bătrâni și desfășoară ample activități caritabile. În Africa, până la 300 de episcopi vin la sinoade, iar toată Asia Mică este acoperită de comunități creștine. Biserica mai are o lungă luptă în față. Secolul al III-lea este momentul ultimei și celei mai cumplite bătălii cu Imperiul. Dar chiar în această luptă se poate simți deja că inamicul slăbește și zorii viitoarei victorii devin din ce în ce mai evidenti.

Însă înainte de a trece la această victorie, este necesar să ne oprim puțin asupra acelor dificultăți interne care constituie, cum ar spune, latura umbroasă a acestei creșteri: depășirea lor în dezvoltarea generală a Bisericii este mai importantă decât succesele externe.

Odată cu creșterea numărului creștinilor, spiritul sau „starea de spirit" a comunității bisericești se schimbă puțin câte puțin. Putem vorbi despre un anumit declin, despre o coborâre a nivelului spiritual, despre o slăbire a focului care a luminat pentru totdeauna pentru noi „copilăria" Bisericii. Desigur, păcatele și căderile au fost în Biserică încă de la început: sunt denunțate de apostoli și învățători chiar în primii ani. Dar acum - și aici se reflectă schimbarea - evaluarea acestor păcate în conștiința creștină se schimbă. Pentru creștinismul timpuriu, Biserica este o societate de sfinți, iar sfințenia este norma vieții sale. Cel care a primit haina albă a botezului trebuie să o păstreze albă în viața sa. Fiecare păcat este trăit ca o anomalie profundă, ca o contradicție dureroasă. „Nu știți voi că trupurile voastre sunt templul Duhului care locuiește în ele și că voi nu sunteți ai voștri?", întreabă Apostolul Pavel, iar toată învățătura sa, toate chemările sale se bazează pe această reamintire: sunteți deja sfințiți, sunteți deja mântuiți, ați primit deja o viață nouă - trăiți în conformitate cu acest dar. Creștinii trebuie să fie sfinți pentru că sunt sfințiți de Duhul Sfânt, uniți cu Hristos. Nu există loc pentru păcat în Biserică, pentru că Biserica este o societate sfântă, adică o rasă umană nouă, sfințită, care a devenit a lui Dumnezeu. „Știm că oricine este născut din Dumnezeu nu păcătuiește" (1 Ioan 18). Sfințenia nu înseamnă lipsă de păcat: numai Dumnezeu este fără păcat. Dar înseamnă conștiința apartenenței depline – sufletește și trupească – lui Hristos, „includerea" în viața Lui. El ne-a cumpărat, ne-a dobândit pentru Sine „cu un preț mare" – și noi trebuie să împlinim în noi înșine ceea ce El ne-a dat... Păcatul este nedemn de sfinți, aceasta este

conștiința creștinismului timpuriu, profund diferită de a noastră – în care sfințenia este deja gândită ca o excepție, aproape ca o „anomalie”. Păcătosul trebuie să se pocăiască, dar pocăința în sine este posibilă doar pentru că este o întoarcere la ceea ce a fost deja primit, o restaurare a vieții perturbate de păcat. Biserica primară măsoară întreaga viață a unui creștin prin sfințenie și o vede numai ca normă a bisericii.

Însă, cam de la mijlocul secolului al II-lea, începem să auzim un nou motiv. Alături de imnurile aduse unității și sfințeniei Bisericii, apare acum o recunoaștere din ce în ce mai puternică a păcatelor creștinilor care alcătuiesc Biserica. Acest motiv este deosebit de puternic în Păstorul lui Hermas, un monument roman din secolul al II-lea, scris nu de un episcop sau preot, ci de un laic, adică un membru obișnuit al Bisericii. Într-o formă alegorică, autorul ridică decisiv problema păcatului în Biserică. Cum este posibil? Dacă botezul dă naștere unei vieți noi și eliberează de puterea păcatului, atunci ce înseamnă prezența sa în creștini înșiși? „Am auzit, Doamne, de anumiți învățători care învățau că nu există altă pocăință decât cea pe care am săvârșit-o când ne-am coborât în apă și în ea am primit iertarea păcatelor noastre de mai înainte. El mi-a răspuns: ai auzit adevărul și așa este. Căci cine a primit iertarea păcatelor nu mai trebuie să păcătuiască, ci să rămână în nevinovăție”... Dar experiența vieții arată că nu este așa, că păcatul continuă să se cuibărească chiar și în compania sfinților. Nu toți își păstrează albul veșmintelor lor de botez. Și Hermas continuă în numele Domnului: ... „Dar eu vă spun: după această mare și solemnă chemare, dacă cineva, cedând ispitei diavolului, păcătuiește, are înaintea lui numai pocăința, dar dacă cade la nesfârșit pentru a se pocăi din nou, să nu aștepte roade de la aceasta. Mântuirea lui este zdruncinată.”

Puțin mai târziu, Tertulian, un învățător african de la sfârșitul secolului al II-lea și începutul secolului al III-lea, scrie despre aceeași „a doua pocăință”. „Dumnezeu ne permite o dată și numai o dată să batem la ușa unei a doua pocăințe”. În ce constă ea? În a „chema pe Dumnezeu și pe Mântuitorul zi și noapte, a ne arunca la picioarele preoților, a îngenunchea înaintea fraților, a implora rugăciunile tuturor... Rușine? Ca și cum în Biserică s-ar putea teme de ridicol și dispreț, ca și cum suferința unui mădular nu ar fi suferința tuturor. Biserica este în fiecare mădular, iar Biserica este Hristos”...

Ce este această „a doua pocăință”? Unii istorici au văzut și aici o „revoluție” în conștiința Bisericii, transformarea ei dintr-o societate a „mântuiților” într-o societate a „mântuirii”. Dar această judecată este superficială. Așa cum conștiința sfințeniei Bisericii nu excludea, ci, dimpotrivă, presupunea pocăința constantă – conștiința păcătoșeniei și nevredniciei proprii, tot așa acum indicarea „coborârii” vieții spirituale nu schimbă idealul Bisericii ca societate a sfinților. Dar experiența vieții și a istoriei dezvăluie întreaga forță a „vechiului”, păcătosului,

răului în om, chiar și în omul „nou”, renăscut prin apă și duh. Biserica încetează să mai fie o „turmă mică”, inspirația și tensiunea primelor decenii încep să cedeze locul unei conștiințe sobre a realității. Astfel, Biserica primară i-a excomunicat, i-a despărțit de ea însăși pe cei care au căzut ei înșiși din har, au refuzat „viața nouă”, „căci este cu neputință ca cei ce au fost odată luminați și au gustat darul ceresc și s-au făcut părtași Duhului Sfânt și au gustat cuvântul lui Dumnezeu și puterile veacului viitor și *au căzut* , să-i înnoiască din nou spre pocăință, văzând că răstignesc din nou pentru ei înșiși pe Fiul lui Dumnezeu și-L pun de ocară” (Evrei 6:4). Dar această excomunicare în sine avea ca scop beneficiul celui excomunicat, mântuirea sa finală: „pentru ca duhul să fie mântuit în ziua Domnului”... (1 Corinteni 5:5). Biserica este chemată nu să judece, ci să mântuiască până la judecata de apoi. Și acum introduce „a doua pocăință” - adică posibilitatea de a se întoarce la Biserică a celor excomunicați din ea, restaurarea puterii botezului pierdute în cădere. Încă de la început, Biserica s-a experimentat ca o societate de păcătoși mântuiți – în această combinație de cuvinte aparent contradictorie găsim o explicație a „variațiilor” sale în raport cu pocăința. Păcătoși cărora li se dă mântuirea. Dar această „mântuire” nu este magică, este dată pentru acceptare liberă, pentru luptă, pentru creștere...

Și dacă în bucuria primelor decenii creștinii experimentează mai puternic „noutatea” darului, atunci, odată cu trecerea timpului, nu pot să nu realizeze amploarea luptei la care acesta îl condamnă pe om. Nu există loc pentru păcat în Biserică, dar acesta există pentru păcătoși. Prin urmare, dezvoltarea „disciplinei penitențiale”, coborârea vizibilă a exigențelor nu este căderea Bisericii și nici trădarea idealului său originar, ci împlinirea scopului său veșnic: să mântuiască și să reînnoiască omul.

Și atât de mulți nu pot suporta acest „realism” al Bisericii, pătrunderea sa din ce în ce mai evidentă în însăși istoria umană; li se pare o trădare. Acest tip de dispoziție alimentează montanismul, o mișcare care în anii șaptezeci ai secolului al II-lea a îmbrățișat aproape toate Bisericile.

Locul de naștere al noii erezii este Frigia, un ținut al fanatismului religios încă din cele mai vechi timpuri. În jurul anului 150, un anume Montanus, un creștin proaspăt convertit, împreună cu două femei, Priscila și Maximilla, începe să proclame venirea Duhului Sfânt, promisă de Hristos în Evanghelie. Al Doilea Testament al Fiului nu este încă definitiv. Aceștia învață că numai în ultima revelație a lui Dumnezeu - în venirea Duhului Sfânt, este desăvârșită mântuirea. Și „noua profeție”, noua revelație este trimisă de Dumnezeu prin el, Montanus, și două profetese. De la adepții săi, Montanus cere rigorism moral absolut, respingerea căsătoriei, martiriul voluntar - căci sfârșitul lumii trebuie să vină curând. În esență, aceasta este o izbucnire de „eshatologism” întunecat, ultima și extremă expresie a acelei așteptări a sfârșitului iminent al lumii, care era

caracteristică primelor generații creștine. Dar acum este și un protest împotriva Bisericii „istorice”, iar acest lucru a fost înțeles imediat de episcopii Asiei Mici, care au condamnat-o la o serie de sinoade. Între timp, este caracteristic faptul că montanismul, condamnat la locul originii sale, a fost acceptat aproape cu entuziasm în Occident - la Roma, în Galia, în Africa, și a durat mult timp până când și-a dezvăluit esența „sectariană”. Chiar și Irineu din Lyon l-a apărat de condamnare mult timp. Cea mai faimoasă convertire la religia „noii profeții” este considerată pe bună dreptate convertirea lui Tertulian. African înfocat, a rămas pentru totdeauna aproape un „eponim” al creștinismului timpuriu; puțini oameni sunt citați atât de des atunci când vor să se refere la spiritul Bisericii primare. Unul dintre primii teologi, învățători, apologeți occidentali, a avut o mare influență asupra întregii vieți a Bisericii și, ca mulți, a fost ispitit, nu a putut suporta creșterea Bisericii și schimbările asociate cu această creștere. A fost ispitit și a intrat în creștinismul „topit”. În tratatul „Despre castitate”, el respinge acum ceea ce el însuși a scris despre pocăință. Tocmai pocăința, adică posibilitatea iertării, a întoarcerii și, în consecință, a speranței pentru păcătoși, nu o mai dorește. Biserica poate ierta păcatele, dar nu ar trebui. O Biserică în care există încă păcat nu este ultima, nu este Biserica adevărată. Și el îl lasă pentru al Treilea Testament pentru a-și dedica ultima parte a vieții luptei cu el.

Tertulian este cel mai bun exemplu de Montanism ca mișcare a rigoriștilor care nu suportau Biserica istorică. Exprima dorința pentru puritatea originară, pentru intensitatea vieții primilor creștini. Nu se poate nega că standardul vieții creștine a început să scadă în acești ani. Și totuși, victoria Bisericii asupra Montanismului este, din punct de vedere istoric, una dintre cele mai mari victorii ale sale. A fost câștigată într-un moment în care Biserica se confrunta cu o întrebare fatală: să rămână o mână de „perfecți”, să se izoleze de tot ceea ce era incapabil să suporte această perfecțiune sau, fără a schimba nimic în idealul său suprem, să accepte „masa” în sine, să pornească pe calea educației sale lente? Să rămână în afara lumii, în afara istoriei sau să o accepte ca câmp de muncă grea și lungă? Era dificil să lupți împotriva Montanismului: atâta sfințenie, credință, sacrificiu, atât de mult din ceea ce inspira Biserica însăși, din ceea ce trăia, se aprindea în el. Dar condamnându-l, Biserica condamna pentru totdeauna toate încercările de a demonta Biserica istorică, vizibilă, toate ispitele de a o dezintegra în al Treilea Testament...

Unul dintre principalele motive ale „declinului” tensiunii creștine a fost, fără îndoială, acalmia persecuției. De la moartea lui Marcus Aurelius (185) până la mijlocul secolului al III-lea, Biserica a trăit în relativă siguranță. Relativă, deoarece interdicția oficială a creștinismului nu numai că nu a fost ridicată, ci, dimpotrivă, a fost accentuată și întărită: în 202, printr-un edict special, împăratul Septimius Severus a interzis din nou orice prozelitism creștin. Și lanțul martirilor nu a fost întrerupt în acești ani. Dar, în general, situația se îmbunătățise

semnificativ. Oamenii se obișnuiseră cu creștinii, erau cunoscuți. Iar interesul pentru Orient, care crescuse sub dinastia răsăriteană a severenilor, a creat chiar și un fel de „modă” pentru creștini, dacă nu chiar pentru creștinism. Nepoata lui Septimius Severus, Julia Mammaia, l-a invitat pe faimosul învățător creștin Origen la palatul ei pentru a se certa cu el în cercul „religios-filosofic” pe care îl crease la curte; Mai târziu, împăratul Alexandru Sever a așezat o statuie a lui Hristos în capela sa privată și, în cele din urmă, împăratul Filip Arabul (243-249) l-a numit pe Fericitul Ieronim primul împărat creștin: se presupune că a acceptat în secret botezul.

De aceea, persecuția care s-a abătut brusc asupra Bisericii în 249 s-a dovedit a fi o încercare atât de teribilă și neașteptată pentru ea și în ea s-a dezvăluit cu ultima claritate cât de mult mulți, mulți creștini se îndepărtaseră de tensiunea inițială dintre credință și viață.

Împăratul Decius (249-251) a preluat puterea într-un moment critic. Roma era amenințată cu distrugerea de către Imperiul Persan renăscut, precum și de profunde tulburări și tulburări interne: această epocă a istoriei romane a fost numită de un istoric modern „anii teribili”. Decius a văzut salvarea doar în renașterea vechiului spirit roman, într-o întoarcere la tradițiile călcate în picioare. El a pus renașterea cultelor de stat pe primul loc, iar acest lucru a dus inevitabil la o ciocnire cu creștinismul. Cu Decius, a început o nouă eră în istoria persecuției: în persoana sa, guvernul roman a luat pentru prima dată inițiativa în persecuțiile în sine; printr-un edict special, împăratul a ordonat tuturor supușilor să-și dovedească loialitatea față de zeii lor nativi făcând un sacrificiu. Papirusurile găsite în Egipt ne-au păstrat exemple de chitanțe emise celor care au îndeplinit acest ordin.

A fost un tunet în plină zi. Desigur, chiar și acum Biserica răspundea persecuției cu martiriul: printre martiri s-au numărat episcopii Favian al Romei, Babylas al Antiohiei și Alexandru al Ierusalimului. Dar principalul fapt care a zguduit Biserica a fost încă apostazia în masă. „Frica i-a cuprins pe toți”, a scris episcopul Dionisie al Alexandriei, „mulți, și nu lipsiți de importanță, s-au prezentat deodată; unii, cedând fricii, alții, fiind funcționari, din datorie, alții, duși de împrejurimi. Unii erau palizi și tremurau, ca și cum nu ei trebuiau să facă jertfa, ci ei înșiși erau jertfiți idolilor și de aceea mulțimea râdea de ei”... Aceeași imagine în scrisorile lui Ciprian al Cartaginei: „Au fost cei care nu au așteptat o chemare să urce la Capitoliu, nici o întrebare pentru a renunța... Ei înșiși au fugit la forum, s-au grăbit spre moarte, ca și cum și-ar fi dorit de mult acest lucru... Și, limita crimei! „Părinții lor și-au târât copiii după ei, astfel încât din primii ani să piardă ceea ce primiseră în pragul vieții.”

Persecuția a trecut ca o furtună și s-a potolit repede. Dar a lăsat Biserica în ruine; apoi s-a născut întrebarea: ce să facem cu „cei căzuți”, care acum se grăbesc cu toții la ea pentru iertare și împăcare? Dacă la începutul secolului Biserica recunoscuse deja „a doua pocăință”, acum întrebarea era pusă într-un mod nou și și mai acut: anterior, „cei căzuți” erau o excepție și, prin urmare, și „a doua pocăință” era o excepție. Acum este un fenomen de masă. Și dacă ne amintim ce a însemnat „mărturia” martirilor pentru Biserică: mărturia ei de sine, dovada puterii lui Hristos care trăiește în ea, atunci devine clar de ce chestiunea celor căzuți a provocat o lungă perioadă de neliniște, ultima dintr-o serie de „ispite cu privire la Biserică” care au marcat sfârșitul secolului al II-lea și începutul secolului al III-lea.

Pe fondul acestei tulburări, imaginea marelui episcop african, Sfântul Ciprian al Cartaginei, iese în evidență în mod deosebit de puternic. Și el, la fel ca Tertulian, este un reprezentant al acelui creștinism „sut la sută” care a marcat scurta, dar glorioasă istorie a Bisericii Africane. Retor păgân, profesor de literatură, Ciprian, la convertirea sa la creștinism, a renunțat la tot. „Duhul care s-a coborât din cer m-a făcut un om nou printr-o a doua naștere. Și îndată, în mod miraculos, încrederea a spălat îndoielile”... Foarte curând după convertirea sa, a devenit episcop al celei mai vechi dintre bisericile africane - Cartagina. Și persecuția vine aproape imediat. Ciprian se ascunde: nu de frică, ci pentru a continua să conducă Biserica; în absența sa, se pune problema celor căzuți. Aceștia din urmă, cunoscând rigorismul lui Ciprian și practica bisericească normală, îl ocolesc pe episcop și se îndreaptă către „mărturisitori” - adică către cei care și-au plătit loialitatea față de Hristos cu închisoare și tortură. Erau mai mulți decât martiri: guvernul roman, învățat de experiență, dorea pentru Biserică nu gloria morții unui martir, ci „corupția”; de aceea, cei puternici erau lăsați să putrezească în închisori, supuși torturii… Mărturisitorii sunt gloria Bisericii, autoritatea lor era incontestabilă. Și astfel „i-au absolvit” pe cei căzuți, le-au dat recomandări episcopului, astfel încât și acesta să-i poată primi în comuniunea bisericească. Se creează o situație dificilă: o dublă autoritate în Biserică. Ciprian ar dori ca decizia asupra acestei probleme să fie amânată până la întoarcerea sa, până la sinodul general al episcopilor - dar „mărturisitorii” văd acest lucru ca o lipsă de respect pentru suferințele lor; un conflict paradoxal crește: o alianță a mărturisitorilor și a celor „căzuți” împotriva episcopului legitim și a ierarhiei. Agitația s-a răspândit în Biserica Romană, care tocmai fusese pătată cu sângele episcopului său: acolo, preotul Novațian a vorbit împotriva lui Ciprian - Ciprian însuși fugise și, prin urmare, „căzuse”. Și la Cartagina, s-a format un întreg partid împotriva lui Ciprian, iar episcopul a trebuit să recurgă la severitate și să-i excomunice pe liderii săi din Biserică... În cele din urmă, în primăvara anului 251, Ciprian s-a întors la Cartagina și a putut convoca un conciliu. La acesta, chestiunea celor „căzuți” a primit decizia finală, din nou în direcția atenuării disciplinei penitențiale. Conciliul i-a împărțit pe „căzuți” în două categorii și, în

funcție de gradul „căderii”, a stabilit două forme de acceptare a lor în comuniunea bisericească: unii - doar pe patul de moarte, alții - după o pocăință mai mult sau mai puțin îndelungată. Încă o dată, „realismul” a triumfat asupra „rigorismului”, deoarece, așa cum scrie V. V. Bolotov, „era necesar să se acorde atenție nu numai trecutului, ci și viitorului... Cei căzuți erau peste tot. A-i priva pentru totdeauna de comuniunea cu Biserica ar însemna să se reducă prea mult numărul creștinilor, să se limiteze misiunea externă a Bisericii și să se facă rău în loc de bine.”

Dar apoi s-a întâmplat ceva ciudat. Cei care ceruseră ca Ciprian să-i accepte imediat pe cei „căzuți”, conform notițelor confesorilor, acum strigau despre trădarea purității Bisericii de către acesta. Au găsit sprijin la Roma de la Novatian, care a fost hirotonit episcop în circumstanțe neclare. Cu o viteză teribilă, noua schismă „novatiană” s-a răspândit în toate bisericile, creând peste tot secte ale „purilor” (catarilor). Acest nume singur indică starea de spirit a secesitorilor: patosul lor față de „Biserica pură”, opoziția lor față de Biserica decăzută. Și din nou, ca și sub montanism, Biserica a răspuns adunând forțe în jurul episcopilor, în jurul succesiunii neîntrerupte a vieții „catolice”. Africa s-a unit în jurul lui Ciprian, Occidentul în jurul papei legitime nou ales, Cornelius. Din Egipt, Dionisie al Alexandriei, o altă imagine luminoasă a învățătorului „universal”, a scris scrisori peste tot, implorând pe toți să mențină unitatea... Novatianismul, la fel ca montanismul, a degenerat într-o sectă, ale cărei rămășițe existau încă în secolul al VII-lea.

Exemplele montanismului și novatianismului dezvăluie sensul „evoluției” Bisericii în acele decenii de tranziție. Formal, Novatian avea dreptate când, protestând împotriva acceptării celor „căzuți”, se referea la trecut, la tradiție. Ciprian însuși, înainte de persecuția lui Decius, era un rigorist tipic. Dar ideea este că învățătura Bisericii nu este un sistem logic și nu este construită pe silogisme. Novatian, fidel logicii, s-a trezit separat de viața Bisericii. Ciprian, deși se contrazicea în exterior, putea totuși spune cu îndrăzneală: Nu am introdus nimic nou în chestiunea celor căzuți... Căci el și-a luat doctrina din viața Bisericii. Și, într-adevăr, nimic nu s-a schimbat în natura Bisericii, în sfințenia ei - dar în experiența vieții, conștientizarea conjugării antinomice a „vechiului” și a „noului” în calea sa pământească s-a adâncit tragic. Novatian și adepții săi, de dragul „principiilor”, s-au trezit în afara Bisericii - aceasta este logica fiecărei schisme; S-au izolat într-un dispreț mândru pentru Biserica „întinsă” a celor căzuți. Dar în inima pastorală a lui Ciprian, în conștiința sa cu adevărat catolică, această „Biserică a celor căzuți” a rămas aceeași mireasă sfântă a lui Hristos, în care nu există loc pentru păcat, ci care există pentru mântuirea păcătoșilor.

Imaginea sa este completată de strălucirea morții unui martir. Pe 13 septembrie 258, Ciprian a fost chemat la proconsul. Actele originale ale interogatoriului său

s-au păstrat. „Galerius Maximus, proconsulul, a spus: «Ești Ciprian Tascius, Papa Jertfelor?» - Ciprian a spus: - «Sunt.» - «Împărații îți poruncesc să faci jertfe.» - «Nu mă supun.» - «Te sfătuiesc să te gândești.» - «Fă ce ți se poruncește.» „Într-o chestiune atât de dreaptă, nu este nevoie de niciun sfat.” - „După ce s-a consultat cu asesorii, proconsulul a citit sentința: ... „te-ai arătat dușman al zeilor romani și al legilor sacre. Augustii împărați nu te-au putut convinge să te întorci la săvârșirea riturilor religioase romane. Ca un avertisment pentru cei pe care i-ai atras în comunitatea ta criminală, vei plăti cu sângele tău pentru încălcarea legilor. «Tascius Cyprian să fie decapitat cu o sabie»... «deo gratia», a spus Cyprian. O mulțime de creștini l-a însoțit la locul execuției cu lămpi aprinse, cântând rugăciuni. Martiriul său a fost transformat într-un act liturgic solemn... Cu o lună înaintea lui, Papa Xistus „fusese martor” la acesta. Poliția l-a găsit înconjurat de cler, conducând o adunare a credincioșilor. A murit stând pe tronul episcopal, iar diaconul său Laurențiu a fost ucis odată cu el. Unitatea Bisericii și adevărul ei au fost pecetluite în acele zile cu sângele martirilor...”

În persecuții și ispite, conștiința bisericească se făurește, Biserica se întărește. Și nimic nu exprimă mai bine victoria deja apropiată decât acea primă înflorire a gândirii creștine, acele prime lăstari ai culturii creștine care au marcat secolul al III-lea. Pe primul loc ar trebui să numim aici școala creștină din Alexandria și faimosul ei învățător, Origen.

Până în secolul al III-lea, scrierile creștine fie aveau un caracter „defensiv” - erau îndreptate împotriva ereziilor și păgânismului - fie constau într-o simplă expunere a punctelor principale ale doctrinei bisericești. Semnificația școlii alexandrine constă în faptul că a fost prima care a încercat să gândească prin această doctrină ca pe un sistem complet, să identifice adevărurile conținute în ea ca sursă de gândire și cunoaștere.

Știm puține despre începuturile școlii alexandrine: după toate probabilitățile, aceasta a izvorât din „catehumenatul” nou-convertitilor. Alexandria era capitala intelectuală a lumii elenistice și aici fiecare predică căpăta un caracter „academic”, era îmbrăcată în veșminte intelectuale. Prin urmare, este firesc ca aici să fi început teologia științifică și să fi fost recunoscută ca fiind chemarea finală și cea mai înaltă a unui creștin. Deja pentru primul dintre faimoșii teologi alexandrini, Clement, creștinismul este cea mai înaltă „cunoaștere”, gnoza în sensul deplin și absolut al cuvântului. „Dacă unui gnostic i s-ar oferi o alegere între mântuirea sufletului și cunoașterea lui Dumnezeu, presupunând că aceste două lucruri sunt diferite, în timp ce sunt identice, el ar alege cunoașterea lui Dumnezeu.” Gnoza este o viziune a lui Dumnezeu „față în față”, o iluminare

mistică a Adevărului Său; un creștin preferă această cunoaștere a lui Dumnezeu față de orice altceva și vede în ea scopul întregii sale vieți. Dar Clement este caracterizat și printr-o acceptare bucuroasă a lumii, „justificarea" ei. Aceasta este o experiență nouă, pentru care creștinismul s-a stabilit deja ferm în lume și este triumfător. „Cum se mântuiește bogatul?" - acesta este titlul uneia dintre lucrările lui Clement, tipic pentru viziunea sa generală asupra lumii. El nu respinge lumea, ci, dimpotrivă, încearcă să creștinizeze totul, găsim în el raționamente despre râs, sau chiar despre organizarea casei. Totul este permis dacă este acceptat cu moderație, dar, cel mai important, dacă este subordonat ultimei valori: cunoașterea lui Dumnezeu și a Adevărului din El... Acesta este optimismul primei, dar încă nu profunde și adesea dubioase sinteze dintre creștinism și elenism. Dar nu Clement a fost cel care a pus cu adevărat bazele teologiei științifice. Tânărul Origen a urcat pe scaunul de „catehumen" în locul său.

Origen combină trăsăturile perioadei creștine timpurii „eroice" cu noul spirit, care este din ce în ce mai evident în Biserică. Creștin prin naștere, este totuși cel mai inspirat de idealul martiriului, iar „Chemarea sa la martiriu", scrisă în timpul persecuției lui Maximin (235-238), rămâne unul dintre cele mai bune monumente ale creștinismului timpuriu. Dar martiriul pentru el este mai amplu decât mărturisirea lui Hristos în fața persecutorilor săi. Este întreaga viață a unui creștin, care în această lume nu poate fi decât o „cale îngustă" dacă cineva tinde spre perfecțiunea evanghelică. Origen este unul dintre fondatorii teoriei asceticismului, iar influența sa va fi enormă atunci când, în secolul următor, monahismul va apărea în Biserică. Dorința sa de a întruchipa învățătura evanghelică în însăși litera ei l-a condus, după cum se știe, chiar la auto-emasculare. A fost adesea văzut ca un „intelectual" pur, departe de viața Bisericii, cufundat doar în cărți. De fapt, el este, înainte de toate, un om al Bisericii, adânc înrădăcinat în viața acesteia, în rugăciunea ei, iar însăși slujirea sa „intelectuală" poate fi înțeleasă doar dacă ne amintim că pentru el totul este subordonat „singurului lucru necesar"...

Foarte tânăr, a acceptat slujirea de „catehumen", care consta în explicarea Scripturilor celor nou convertiți. Dedicându-se complet acesteia, a ajuns curând la concluzia că simpla citire a Scripturilor nu era suficientă. În audiența sa se aflau filozofi, oameni de știință, oameni cu mari cunoștințe. Învățătura creștină și, mai presus de toate, cuvântul lui Dumnezeu trebuiau explicate lor ca cea mai înaltă Revelație, pentru a le dovedi toată profunzimea sa. Dar pentru aceasta era necesar să se folosească chiar metodele pe care toți filosofii le folosesc în căutarea adevărului, era necesar să se stăpânească cultura lor. Școala lui Origen și-a depășit rapid scopul inițial; era deschisă tuturor, un forum unde înțelepciunea creștină se ciocnea și lupta cu înțelepciunea păgână. Dar în Origen, înțelepciunea creștină nu a respins pur și simplu înțelepciunea păgână: aici s-a produs primul punct de cotitură, prima adoptare a „valorilor elenice" de

către creștinism, pentru convertirea lor la slujba lui Hristos. „Aș dori să vă folosiți toate puterile minții voastre în beneficiul creștinismului, care ar trebui să fie scopul vostru cel mai înalt”, îi scrie Origen discipolului său Grigore. „Pentru a realiza acest lucru, vreau să luați din filosofia greacă cercul de cunoaștere care poate servi drept introducere în creștinism și acele fapte de geometrie și astronomie care pot servi la explicarea cărților sacre; astfel încât ceea ce spun filozofii despre geometrie, muzică, gramatică, retorică, astronomie - și anume, că sunt asistenți ai filosofiei, să poată fi spus despre filosofia însăși în raport cu creștinismul.” Aceasta a însemnat „o revoluție completă în raport cu cultura profană” (Daniel), dar, spre deosebire de gnosticism, nu creștinismul s-a „supus” elenismului, ci elenismul însuși a fost proclamat ca pregătire a minții umane pentru acceptarea celei mai înalte Revelații, pentru înțelegerea Scripturii.

Sensul ultim al oricărei științe, precum și al creștinismului însuși, este înțelegerea Cuvântului lui Dumnezeu. Totul îi este subordonat și nu există nicio măsură de imersiune în sensul său. Dar această înțelegere necesită nu numai un har special, iluminarea minții prin rugăciune și a trupului prin ascetism, ci și o pregătire științifică. Origen însuși a studiat ebraica și a depus o mare muncă la studiul Scripturii și la compararea tuturor traducerilor acesteia; este suficient să spunem că în „Exapla” sale a rescris întreaga Scriptură de șase ori, în coloane paralele, citând, alături de originalul ebraic și transcrierea sa cu litere grecești, toate traducerile grecești existente ale acesteia. În această lucrare a aplicat metodele celebrei școli literare alexandrine, care studia literatura greacă veche și, prin intermediul lui, acestea au format pentru totdeauna baza studiului creștin al Bibliei.

Însă această lucrare este doar pregătitoare. Rămâne interpretarea Scripturii în sine, și aici, Origen a deschis noi căi; la baza interpretării sale se află tradiția bisericească a sensului spiritual al Cuvântului lui Dumnezeu, revelat în spatele sensului literal. Vechiul Testament conține în sine prototipul Noului, iar în Noul Testament sunt revelate imaginile veșnice ale Bisericii și ale vieții creștine. Evreii nu au înțeles imaginile Scripturii lor și l-au respins pe Hristos, gnosticii, incapabili să le înțeleagă, resping Vechiul Testament ca o revelație a unui Dumnezeu rău și răzbunător. Dar toate imaginile au devenit realitate prin apariția lui Hristos și, prin urmare, numai El este cheia Scripturii, așa cum numai din Scriptură se poate primi o revelație despre El. Vechiul Testament dezvăluie Noul, iar în Noul - Împărăția lui Dumnezeu care vine, „când Dumnezeu va fi totul în toți”, și toate imaginile se vor împlini în realitatea veșnică.

Meritul lui Origen în studiul și interpretarea Scripturii este enorm. Chiar și înaintea lui, desigur, atât predicarea, cât și teologia din Biserică s-au bazat întotdeauna pe Scriptură, dar el a fost primul care a formulat o înțelegere sistematic „hristocentrică” a Vechiului Testament, iar în nenumăratele sale

interpretări a fost cu secole înaintea dezvoltării „exegezei” bisericești. Dar nu putem să nu observăm pericolele inerente abordării sale față de Biblie. Acest pericol este alegorismul extrem, datorită căruia fiecare cuvânt din Biblie capătă nenumărate înțelesuri, uneori cele mai fantastice și neconvingătoare. Alegorismul era foarte la modă printre erudiții literari păgâni din Alexandria, iar această modă l-a influențat pe Origen. Cercetătorii moderni, însă, încearcă să distingă în interpretările sale „tipologia”, adică căutarea unor imagini adevărate și a unor înțelesuri spirituale, de „alegoriile”, adică sensul arbitrar investit în anumite evenimente și cuvinte, și, după toate probabilitățile, Origen însuși era conștient de această diferență. Dar, de fapt, este dificil să se traseze o linie între aceste două abordări, iar „alegorismul” va rămâne o învățătură periculoasă în teologia creștină pentru mult timp, înlocuind adesea sensul sănătos și vital al Cuvântului lui Dumnezeu cu trucuri retorice.

Însăși teologia lui Origen, încercarea sa de a construi un sistem de doctrină creștină, s-a dovedit și mai periculoasă pentru viitor. Aceasta este conținută în lucrarea sa „Despre principii”, care a ajuns până la noi doar într-o traducere latină târzie. Deși a susținut că singura măsură a oricărei teologii ar trebui să fie „regula credinței”, adică Tradiția Bisericii, în realitate el nu a găsit acea combinație între Revelație și filosofia elenică în care „idealismul” original al concepției grecești despre lume să fie depășit. Dimpotrivă, sistemul său s-a dovedit a fi o elenizare acută a creștinismului însuși: a omis învățătura clară despre crearea lumii din Nimic, cheia oricărei cosmologii creștine autentice și toată unicitatea înțelegerii biblice a lumii ca istorie, ca o tragedie reală, și nu fantomatică, a liberei alegeri. Potrivit lui Origen, lumea „se desfășoară” din Dumnezeu și se întoarce la El conform unei anumite legi imuabile, în care realitatea răului, realitatea libertății, realitatea mântuirii „se dizolvă”. Și, din moment ce totul este etern în Dumnezeu, acest cerc al creației lumii însuși este etern, repetând-se veșnic, sfârșind invariabil cu restaurarea și mântuirea universală...

Origen și-a încheiat lunga și dreaptă viață ca duhovnic: a murit din cauza torturilor și chinurilor primite în timpul persecuției lui Decius (250). Dorința de martiriu, care nu slăbise în el încă din copilărie, s-a împlinit. Dacă imaginea lui Origen este neobișnuit de atractivă, exemplul său este inspirator, atunci teologia sa va juca în cele din urmă un rol fatal în istoria gândirii bisericești și prin multe necazuri Biserica va depăși ispitele și pericolele „origenismului”.

Cu Origen începe lenta „bisericizare a elenismului”, lupta pentru depășirea lui deja în cadrul Bisericii, în această luptă fiind tema principală a secolelor următoare – bizantine – de istorie bisericească și, poate, fără „eșecul creativ” al lui Origen însuși, triumful final al elenismului creștin ar fi fost imposibil.

Sfârșitul secolului trece sub semnul unei persecuții intensificate. Imperiul piere, întreaga sa structură se clatină sub presiunea teribilă a germanilor din nord, a goților și perșilor din est. În acești ani tulburi, când este firesc să găsești vinovații atâtor nenorociri, nu este greu să aprinzi ura împotriva creștinilor. Edict după edict, iar în tot Imperiul numele martirilor sporesc „martiroloagele" bisericești. Dar niciodată, se pare, persecuția nu a atins o asemenea intensitate ca sub Dioclețian (303), literalmente în ajunul convertirii lui Constantin. Din această persecuție au ajuns până la noi cel mai mare număr de nume de martiri. Ca și cum ar fi pentru ultima dată înainte de victorie, Biserica arată toată puterea, toată frumusețea, toată inspirația martiriului, aceea prin care a trăit în aceste prime secole ale istoriei sale. Puterea de a mărturisi Împărăția lui Hristos, numai prin care, în cele din urmă, a biruit.

Capitolul trei

VICTORIA CREȘTINISTĂȚII

Nu este o exagerare să spunem că convertirea împăratului Constantin a adus cea mai mare cotitură trăită vreodată de Biserică. Semnificația sa nu se limitează nicidecum la schimbarea relațiilor dintre stat și biserică și la condițiile externe ale vieții Bisericii. Incomensurabil mai importante sunt schimbările pe care le-a adus în însăși conștiința creștină, profunda revoluție internă care avea loc treptat în societatea bisericească. Acest proces este atât de complex și multifațetat încât trebuie să fim precauți cu privire la evaluările contradictorii ale perioadei „constantiniste"; atât în ceea ce privește condamnarea sa generală, cât și în ceea ce privește „justificarea" sa necondiționată.

În primul rând, se pune problema lui Constantin însuși. Pe cât de mult lupta Imperiului cu creștinismul este, așa cum am văzut, un fenomen „fatal", pe atât de mult pacea dintre ei este o chestiune, în primul rând, a unei singure persoane, a unei singure voințe, a unei singure inițiative. Nimeni nu neagă acest rol al lui Constantin. Dar este evaluat diametral opus. Pentru creștinismul răsăritean, Constantin rămâne până în ziua de azi sfântul fondator al lumii creștine, instrumentul victoriei luminii asupra întunericului, încununând isprava martirilor. Occidentul vede de obicei în „Pacea lui Constantin" începutul înrobirii Bisericii de către stat sau chiar prima „cădere" a Bisericii de pe culmile libertății creștine timpurii. Este necesar să se rezolve măcar pe scurt această dispută încă în desfășurare.

În textele noastre liturgice, convertirea lui Constantin este comparată cu cea a lui Pavel: ... „căci Pavel n-a primit chemare de la oameni" ... Dar istoricul trebuie să observe imediat diferența fundamentală dintre ele. Ceea ce a trăit Pavel pe drumul spre Damasc a fost o criză reală și profundă, o „reevaluare a tuturor

valorilor". Între vechi și nou se afla o linie de netrecut care a schimbat totul în viața și psihologia apostolului. Nu este o coincidență faptul că convertirea lui Constantin coincide cu momentul cel mai decisiv al carierei sale politice, imperiale. Acesta nu este un calcul politic, nu este „machiavelism", așa cum au susținut unii istorici, dar nici o degenerare a personalității, ca la Pavel. Iar explicația sa trebuie căutată în ideologia sau psihologia religioasă și politică a lui Constantin, care singură oferă cheia înțelegerii locului său în istoria creștină.

În zilele lui Constantin, evoluția Imperiului Roman, care a început odată cu primul său contact cu Orientul elenistic, a fost completă. Aceasta a fost transformarea treptată a principatului roman într-o monarhie teocratică, unde împăratul devenea legătura dintre Dumnezeu și lume, iar statul devenea reflexia pământească a legii cerești. Deja cultul soarelui invincibil, pe care împăratul Aurelian l-a transformat în religie de stat la mijlocul secolului al III-lea, era strâns legat de această nouă experiență religioasă a monarhiei: împăratul în lume este același cu soarele pe cer, este participant la natura sa, reprezentantul său pe pământ. Monarhul este separat de simplii muritori, este „sacru" și, prin urmare, tot ceea ce îl înconjoară este sacru. I se aduce cultul religios, iar în „liturghia imperială", în ritualul sacru în care este acum îmbrăcată întreaga viață a regelui, natura divină a statului este simbolizată ca o ordine cerească reflectată în lume. Această evoluție a conștiinței de sine statale îi corespunde, o inspiră și, la rândul ei, este inspirată de ea, mișcarea religioasă a lumii greco-romane către monoteism, adică credința într-un singur Dumnezeu. Neoplatonismul lui Plotin este cântecul de lebădă al filosofiei grecești, cultelor orientale, scrierii „ermetice" - toate principalele curente spirituale și intelectuale ale epocii - proclamă Unicul Început, Unicul Dumnezeu Ceresc Suprem.

Constantin a fost un reprezentant tipic al acestei noi conștiințe religioase. Potrivit primului său biograf creștin, Eusebiu de Cezareea, tatăl său își „dedicase deja copiii, soția, slujitorii și întregul palat Unicului Dumnezeu"; Constantin a crescut în atmosfera acestei religii elevate, „cerești", purificată de păgânismul grosolan. El a avut întotdeauna un interes mistic, o credință în vise, viziuni și intuiții. El a crezut cu tărie în alegerea sa, iar întreaga sa carieră politică a fost marcată de „contacte" personale cu cerul. Această atitudine nu explică pe deplin convertirea sa la creștinism, dar ajută la o mai bună înțelegere a modului în care Constantin însuși a perceput creștinismul, făcându-l un reprezentant al unei noi abordări a Bisericii și a credinței sale.

Steaua lui Constantin începea să se ridice la orizontul politic al Imperiului, deasupra ruinei și conflictelor civile ale mai multor împărați aflați în război, care au urmat abdicării lui Dioclețian. Ca Împărat al Occidentului, tot ce-i mai rămânea de făcut, pentru a uni întreaga jumătate vestică a Imperiului sub stăpânirea sa, era să-l distrugă pe rivalul său Maxențiu, care se stabilise la Roma. La începutul

anului 312, a plecat din Galia și, după o îndrăzneață traversare a Alpilor în timpul iernii, în octombrie, cu o mică armată, s-a apropiat de Cetatea Eternă. Bătălia care urma urma să decidă chestiunea vieții sau a morții sale, succesul sau eșecul final al întregii sale „misiuni" atât de acut conștiente. Dar aici îndrăznea să meargă împotriva Cetății - și nu era aceasta apărată, împreună cu Maxențiu, de toți zeii ei antici, de toată puterea tradiției, de toată gloria trecutului? Pentru un om ca Constantin, nu însemna această luptă cu Roma o ruptură sacrilegică cu trecutul? Și căuta el inconștient o nouă forță, un nou sprijin religios care să-l susțină în planul său de reînnoire a Romei? În acest moment de teribilă tensiune și îndoială a avut loc convertirea sa. Cele mai recente descrieri ale acestui eveniment nu menționează nici viziunea Crucii, nici cuvintele „Prin aceasta a birui". Ele vorbesc despre îndemnul primit de Constantin în vis de a face un nou semn pe arma sa. După ce a făcut acest lucru, Constantin l-a învins pe Maxențiu și a intrat în Roma. Mai târziu, această poveste de bază a început să se transforme într-o legendă - nu fără ajutorul lui Constantin însuși. Un lucru rămâne cert: semnul văzut de Constantin și sub care a fost obținută această victorie decisivă a fost, în conștiința lui Constantin însuși, un semn creștin, iar din acel moment împăratul a început să se considere creștin.

A devenit el cu adevărat creștin? A acceptat botezul, care numai pentru Biserică îl face pe om cu adevărat creștin, îl include într-o viață nouă, doar în pragul morții, la douăzeci și cinci de ani după bătălia de la Milvia! Ce era el înainte de asta? Răspunzând la această întrebare, dezvăluim paradoxul original al bizantinismului, care este în întregime conținut în convertirea deosebită a primului împărat creștin. Ideea este că, în conștiința lui Constantin, credința creștină, sau mai degrabă credința în Hristos, nu a venit la el prin Biserică, ci i-a fost acordată personal, direct și în scopul înfrângerii inamicului, adică în timp ce își îndeplinea slujba regală. Astfel, victoria, obținută cu ajutorul Dumnezeului creștin, l-a plasat de atunci încolo pe Împărat și, în consecință, Imperiul, sub protecția Crucii, în dependență directă de Hristos. Dar aceasta a însemnat și că Constantin s-a convertit nu ca un om care căuta Adevărul, doar Adevărul și de dragul Adevărului în sine, ci ca un împărat: Hristos însuși i-a sancționat puterea, l-a făcut alesul său special și, în persoana sa, a unit Imperiul cu sine printr-o legătură specială. Aceasta explică faptul uimitor că convertirea lui Constantin nu a implicat nicio revizuire, nicio „reevaluare" a conștiinței teocratice de sine a Imperiului, ci, dimpotrivă, i-a convins pe creștini înșiși, Biserica însăși, de alegerea Împăratului și i-a obligat să vadă Imperiul ca fiind alesul lui Dumnezeu și o Împărăție sacră. Toate dificultățile, toată unicitatea Bizanțului, toată acuitatea și ambiguitatea „perioadei constantiniene" din istoria bisericii decurg din acest prim paradox: primul împărat creștin s-a dovedit a fi un creștin în afara Bisericii, iar Biserica în tăcere, dar cu sinceritate și credință deplină, a acceptat și a recunoscut acest lucru. În persoana Împăratului, Imperiul a devenit creștin fără a trece prin criza judecății baptismale.

Apelul a fost urmat de așa-numitul „Edict de la Milano”, care a definit principiile politicii religioase a lui Constantin (313). Acesta proclama solemn libertatea - „atât pentru creștini, cât și pentru toți, să urmeze religia pe care fiecare o dorește”, iar bisericilor creștine, în plus, li s-au restituit proprietățile confiscate în timpul persecuției. Semnificația deciziei de la Milano a fost subiectul unor dezbateri aprinse în rândul istoricilor. Ce a însemnat această libertate religioasă? Dacă, proclamând-o, Constantin s-a inspirat de ideea creștină a independenței credinței religioase față de stat, atunci de ce a durat atât de puțin, a cedat atât de repede monopolului nedivizat și obligatoriu al creștinismului, care a distrus pentru totdeauna orice libertate religioasă? Nu poate exista decât un singur răspuns: libertatea lui Constantin nu era libertate creștină. A fost nevoie de secole pentru ca acea nouă înțelegere a individului, care cu toate rădăcinile sale crește din Evanghelie, să se transforme treptat într-o nouă înțelegere a statului, limitându-l la drepturile inalienabile ale acestui individ. Acum știm cât de dureros s-a dovedit a fi acest proces și, din păcate, știm și că creștinii înșiși au fost departe de a fi întotdeauna purtătorii adevărului tocmai creștin, evanghelic. Nu constă oare tragedia istoriei moderne, în primul rând, în faptul că cea mai creștină dintre toate ideile lumii noastre, ideea valorii absolute a personalității umane, s-a dovedit istoric a fi înaintată și apărată împotriva societății ecleziastice, un simbol fatal al luptei împotriva Bisericii? Și acest lucru s-a întâmplat tocmai pentru că, încă de la început, conștiința creștinilor a fost fermecată de convertirea lui Constantin; acest lucru a împiedicat Biserica să reconsidere absolutismul teocratic al statalității antice în lumina Evangheliei și, dimpotrivă, l-a făcut pe Constantin însuși o parte integrantă a percepției creștine asupra lumii prea mult timp. Și numai în lumina acestei conștiințe de sine teocratice a lui Constantin, în care statul este conceput ca „purtător” al religiei, deoarece reflectă și întruchipează direct în societatea umană voința divină pentru lume, poate fi interpretată corect libertatea Edictului de la Milano. Aceasta este libertatea de cult - adică a formelor exterioare de cult; Statul nu se mai leagă exclusiv de niciuna dintre ele, nu pentru că devine „neutru” din punct de vedere religios, ci pentru că în acel nou monoteism religios-filosofic al cărui reprezentant a fost Constantin înainte de convertirea sa, toate formele exterioare de religie, cultele tuturor zeilor, se înalță într-un grad sau altul către o Zeitate Supremă și sunt în cele din urmă „relative”. Din acest punct de vedere, Edictul de la Milano nu este un început, ci un sfârșit. În el, acel sincretism religios în care păgânismul antic se dezintegrează și moare își găsește expresia finală. Dar natura teocratică a statului rămâne inviolabilă; religia este treaba statului prin excelență, deoarece statul însuși este o instituție divină, „forma” divină a societății umane.Și libertatea este acordată pentru ca „zeitatea din ceruri să fie milostivă și bună cu noi și cu toți cei care sunt sub puterea noastră”...

Însă dacă această libertate trebuie înțeleasă ca manifestarea finală a sincretismului imperial, atunci ceva nou este deja dezvăluit în spatele ei în

Edictul de la Milano. Împăratul nu își ascunde simpatia specială pentru creștinism și declară deschis că acordă libertate necreștinilor „de dragul păcii timpului nostru”, în timp ce propria sa inimă aparține deja în întregime noii credințe. Aceasta este o libertate pentru o perioadă de tranziție, în așteptarea triumfului nedureros al creștinismului. Păgânismul este deja sortit distrugerii și persecuției. Și este condamnat de aceeași natură teocratică a Imperiului însuși, de însăși sentimentul păgân al statului. Ca Împărat, Constantin se vede ca legislator religios al Imperiului, centrul său religios, iar ca creștin, nu poate amesteca creștinismul cu minciunile păgâne. Și cu cât devine mai conștient de creștinismul său, cu atât mai evidentă va deveni ostilitatea sa față de păgânism. Două „logici”, două credințe: teocratică și creștină, se împletesc într-o unitate ambiguă, care va determina soarta Bisericii în Bizanțul emergent.

Această ambiguitate s-a făcut simțită aproape imediat în așa-numita schismă donatistă din Africa. În același timp cu convertirea lui Constantin, au apărut probleme în Biserica Africană. După un val de persecuții, atmosfera a fost otrăvită de suspiciuni și acuzații de trădare și cădere. Unii dintre creștinii cartaginezi au refuzat să-l recunoască pe noul episcop, Cecilian, deoarece un anume Felix, episcop de Apton, acuzat de „tradiționalism” - predarea cărților sacre poliției - participase la hirotonirea sa. Acest grup, susținut de mulți episcopi vecini, l-a ales ca episcop al lor mai întâi pe Majorinus și apoi pe Donatus, după care întreaga sectă a fost numită. Chiar în acest moment, Constantin trimitea daruri generoase comunităților creștine care sufereau de persecuții. În Africa, în mod firesc, ajutorul său a fost primit de „catolicii” conduși de Cecilian. Acest lucru i-a determinat pe donatiști să apeleze la împărat cu o cerere de a trimite cazul lor episcopilor galici, care nu fuseseră persecutați și, prin urmare, erau liberi de acuzațiile de compromis. Constantin nu prețuia nimic mai mult decât pacea, iar în creștinism însuși, poate, ceea ce îl atrăgea cel mai mult era „catolicitatea” - unitatea universală a Bisericii. Dorind să pacifice Biserica Africană, el a fost de acord cu cererea donatiștilor. Episcopii de frunte ai Galiei s-au adunat la Roma sub președinția Papei Miltiade, au ascultat ambele părți și au confirmat solemn verdictul Sinodului de la Cartagina. Cazul părea să fi fost decis în conformitate cu toate regulile bisericești, așa cum doreau donatiștii înșiși. Dar aceștia din urmă au apelat din nou la Împărat. Și atunci Constantin a făcut acel pas ireparabil, care a început tragica neînțelegere de secole dintre Imperiul teocratic și Biserică. În loc să se refere pur și simplu la o decizie ecleziastică independentă de el, Împăratul nebotezat a îndeplinit cererea donatiștilor și a ordonat o nouă anchetă. Astfel, prima lovitură a fost dată independenței Bisericii, iar conștientizarea naturii sale străine în raport cu statul a fost întunecată. Dezvoltarea ulterioară a tulburărilor donatiste a fost doar o consecință a acestei prime și fatale greșeli. O nouă condamnare a schismei de către marele conciliu din Arles, un nou apel către Împărat. Constantin era indignat: „Ce nebunie să ceri un proces de la un om care el însuși așteaptă judecata lui Hristos!”... și încă o dată a cedat. Și când,

după atâtea investigații, a fost în cele din urmă convins de greșeala donatiștilor, s-a năpustit asupra lor cu toată greutatea persecuției de stat - ultima, cea mai teribilă dintre toate greșelile! Persecuția, transformându-i pe schismatici în martiri, nu a făcut decât să-i întărească. Focul s-a aprins în toată Africa și nimic nu l-a mai putut stinge. Schisma donatistă, chiar înainte de invazia vandală, s-a dovedit a fi începutul sfârșitului marii și glorioasei Biserici Africane.

Însă donatismul este doar primul capitol introductiv din istoria noii relații dintre Biserică și Stat. Semnificația lor este dezvăluită incomensurabil mai pe deplin și mai tragic în tulburările ariane care au umplut întregul prim secol al „Pacii lui Constantin".

În frământările ariane, ca într-un nod, multe fire converg, multe întrebări se îmbină. Acesta este începutul acelor mari dispute teologice care vor ocupa aproape cinci secole de istorie bisericească și care ne vor lăsa ca moștenire scrierile inspirate ale Părinților și Învățătorilor, formulele bătute ale Sinoadelor Ecumenice. Dar această luptă pentru Adevăr este imediat complicată de participarea puterii de stat la ea, încetează să mai fie o chestiune pur ecleziastică și capătă o nouă dimensiune - statală. În ea, nu numai că se născocește credința Bisericii, dar are loc nașterea lentă și dureroasă a Bizanțului creștin. Secolul al IV-lea este în exterior unul dintre cele mai tragice din istoria Bisericii și totuși tocmai atunci se pune pentru prima dată tema lumii creștine, în toată profunzimea sa, se naște acel plan, acea viziune, care nu va fi niciodată ștearsă din conștiința bisericească.

Disputa a început în Alexandria, capitala gândirii creștine. Arius, un preot și predicator alexandrin învățat, a început să propovăduiască faptul că Hristos, fiind Fiul lui Dumnezeu, trebuie în mod necesar recunoscut ca fiind creat în timp, una dintre creațiile lui Dumnezeu, întrucât nașterea nu poate fi decât o ieșire în timp. El a fost născut de Dumnezeu pentru crearea lumii, ca instrument al acestei creații și, prin urmare, „a fost un timp când El nu era": și, în consecință, Fiul lui Dumnezeu este complet distinct de Tatăl și nu este similar cu El.

Societatii bisericești moderne, în mare măsură străine de interesele teologice („intelectualizare inutilă și periculoasă!"), îi este dificil să înțeleagă, în primul rând, cum a putut apărea o astfel de învățătură, care evident contravine celor mai fundamentale principii ale creștinismului, și în al doilea rând, „rezonanța" acestei dispute, care timp de cincizeci de ani a sfâșiat Biserica. Pentru a înțelege acest lucru, trebuie să simțim că pentru creștinii acelor vremuri, teologia era cu adevărat „o chestiune de viață, o ispravă spirituală, o mărturisire de credință, o rezolvare creativă a problemelor vieții" (Părintele G. Florovsky), că, argumentând

parcă despre cuvinte și definiții, participanții la dispute, de fapt, apărau și susțineau tocmai sensul vital, acum am spune „practic” sau „existențial” al creștinismului, conținut în cuvântul „mântuire”. La urma urmei, mântuirea nu este o acțiune magică săvârșită din exterior, ci depinde de integritatea acceptării și asimilării de către om a darului divin. Și atunci teologia, adică înțelegerea, exprimarea, mărturisirea Adevărului în cuvinte, se revelează ca cea mai înaltă, regală chemare a omului, în ea se restabilește participarea omului la Înțelesul Divin, dreptul său din naștere ca personalitate rațională în lume. Teologia este dezvăluirea în conceptele rațiunii a credinței Bisericii, nu verificarea ei prin rațiune și nu supunerea față de ea, ci, dimpotrivă, extinderea rațiunii înseși până la Revelație, coordonarea ei cu adevărul, evident credinței. Credința este înaintea teologiei și numai datorită acesteia putem vorbi despre dezvoltarea teologică ca o percepție treptată, dezvăluire și clarificare a credinței inițial complete. În exemplul lui Origen vedem că primele încercări de dezvăluire sunt imperfecte, chiar „eretice”. Dar aceasta înseamnă că nu a fost ușor să găsim cuvinte pentru a exprima credința și a fost nevoie de secole pentru a reforma însăși gândirea în spiritul creștinismului.

Biserica a trăit prin credința în Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, prin experiența Dumnezeului Treimic, încă din prima zi. Sensul Evangheliei constă în revelația Treimii ca unitate perfectă, iubire perfectă și viață perfectă. „Harul Domnului Iisus Hristos, iubirea lui Dumnezeu Tatăl, împărtășirea Duhului Sfânt” – întâlnim această binecuvântare liturgică deja în Epistola lui Pavel. Dar dacă revelația Dumnezeului Treimic este izvorul mântuirii și puterea vieții creștine, atunci ea trebuie să lumineze mintea umană și să o extindă spre înțelegerea misterului revelat de Hristos. Acceptarea Adevărului înseamnă întotdeauna efort, criză, creștere. Rațiunea „naturală” întâlnește Revelația ca o contradicție și un paradox: cum să combini credința originară a Bisericii în Dumnezeul Treimic cu afirmarea la fel de incontestabilă a unității Sale – acel „monoteism” în numele căruia creștinii, urmându-i pe evrei, au respins tot păgânismul? Această credință trebuie revelată, această experiență explicată. Astfel, în conștiința bisericească se ridică prima în timp și fundamentală în esență întrebare teologică – întrebarea Treimii.

Încă din secolul al II-lea, apologeții, adică apărătorii creștinismului în fața Imperiului și a societății, încercau să explice credința în Treime pe baza conceptului de „Logos”, care era familiar filozofilor greci. Fiul lui Dumnezeu, Hristos, este Cuvântul Tatălui, prin Care El creează și mântuiește lumea și prin Care este conectat cu lumea. La rândul nostru, noi Îl recunoaștem pe Dumnezeu și ne unim cu El prin „Cuvânt”. Dar pericolul unei astfel de explicații era că în filosofia greacă conceptul de „Logos” are, ca să spunem așa, un caracter „instrumental”. „Logosul” este întotdeauna o legătură, o verigă intermediară, un principiu unificator, dar nu este un principiu independent, autoexistent. Dacă în Evanghelia după Ioan „Cuvântul”, așa cum am văzut deja, este înțeles în spiritul

și lumina Vechiului Testament, ca un Dumnezeu viu și activ, atunci în percepția greacă ar putea fi ușor perceput ca o anumită „calitate” sau „putere” divină dată omului Isus și care Îl distinge de întreaga omenire. Cu alte cuvinte, conceptul de „Logos”, comun creștinismului și elenismului, trebuia încă purificat de sensul exclusiv „cosmologic” pe care îl avea în filosofia greacă, dar apologeților secolului al II-lea le lipseau atât cuvintele, cât și darul filosofic pentru aceasta. Scrierile lor s-au dovedit inevitabil ambigue, incoerente: complet ortodoxe pentru Biserică, care le citea în lumina credinței sale, ele puteau fi înțelese „din exterior”, ca identificarea Tatălui cu Cuvântul, similară identificării omului cu „rațiunea” sau „gândul” său.

Puțin mai târziu, la începutul secolului al III-lea, a apărut, din nou în Occident, așa-numitul „monarhism”, adică o doctrină a Treimii în care este apărată „monarhia” Tatălui. Aceasta era teama de a se îndepărta de monoteismul original, ispita credinței bisericești ca o credință în trei Dumnezei. Monarhiștii învățau că numai Tatăl este Dumnezeu; în doctrina lor despre Iisus Hristos și Duhul Sfânt, erau împărțiți în două școli: unii învățau că Hristos a fost un om asupra căruia Puterea Divină a coborât, făcându-L Fiul lui Dumnezeu și unindu-L într-un mod foarte special cu Tatăl. Alții, însă, că Tatăl, Fiul și Duhul sunt trei „moduri” diferite ale manifestării Unuia și Același Dumnezeu în lume. Mai întâi El se revelează ca Tatăl, apoi ca Fiul și, în final, ca Duhul Sfânt. Această învățătură a fost numită „modalism”, iar principalul ei reprezentant - învățatul preot roman Sabellius a fost excomunicat din Biserică sub Papa Calist (217-222). În lupta împotriva acestor erezii au apărut primele încercări de a oferi o „descriere” ortodoxă a misterului Treimii, de a-l exprima în cuvinte omenești. În Occident, aceasta este teologia lui Tertulian (înainte de plecarea sa spre montanism), în Orient - Origen. În ciuda tuturor diferențelor, amândoi păcătuiesc printr-un singur neajuns: amândoi acceptă aceeași identificare a lui Dumnezeu cu un singur Tată, ceea ce a dus la „monarhism”. Treimea „se naște”, „devine” dacă nu în timp, atunci ierarhic - ca o „revelație” a lui Dumnezeu Tatăl, în timp ce în experiența Bisericii, Treimea lui Dumnezeu este perfecțiunea Lui, misterul celor Trei, având o singură Viață în Iubire desăvârșită... Gândul nu a ținut încă pasul cu credința, cuvintele s-au dovedit a fi neputincioase în a exprima experiența.

Aceasta este situația la începutul secolului al IV-lea, în momentul apariției arianismului. Din cauza insuficienței cuvintelor, gândirea se destramă și poartă credința cu ea, distorsionând cele mai fundamentale și vitale adevăruri ale Revelației Noului Testament. În acest sens, arianismul înseamnă și sfârșitul tuturor acestor necazuri: tocmai el va oferi Bisericii oportunitatea de a-și exprima în sfârșit credința în Treime în cuvinte „potrivite lui Dumnezeu”.

Arie s-a înșelat pentru că a abordat rezolvarea chestiunii teologice a Treimii exclusiv ca filosof și a măsurat întreaga chestiune prin logică. El a perceput cele

două pietre de temelie și adevăruri precis vitale ale creștinismului: despre Dumnezeul Unic și despre mântuirea lumii prin Fiul lui Dumnezeu, ca propoziții abstracte. El a fost un monoteist convins, dar nu în spiritul Vechiului Testament, ci în spiritul acelui monoteism filosofic care triumfa în lumea elenistică la acea vreme. Aceasta este recunoașterea unui Unu sau Unic abstract, care stă la baza a tot ceea ce există, ca început al său și ca principiu unificator al tot ceea ce este „plural". Dumnezeu este Unul și în El nu poate exista pluralitate, dar dacă El are un Fiu, atunci Fiul este deja diferit de El, nu El și nu Dumnezeu. Fiul se naște, dar nașterea este apariția a ceva ce nu exista înainte. Fiul se naște pentru creație, pentru mântuire, dar El nu este Dumnezeu în sensul unic, absolut în care îl numim pe Tatăl Dumnezeu... Arianismul este „raționalizarea" creștinismului; În ea, nu mai este vorba de o experiență vie, religioasă, care fertilizează gândirea, o face să vadă și să înțeleagă ceea ce nu înțelegea înainte, ci, dimpotrivă, credința este secată de analiza logică și se transformă într-o construcție abstractă. Dar arianismul era „în ton" cu epoca: monoteism strict și, în același timp, tăind tot ce este „irațional", incomprehensibil. Era mai accesibil minții obișnuite, care căuta o credință „rațională", decât tradiția Bisericii cu imaginile și expresiile ei biblice, realiste. După cum a remarcat pe bună dreptate un istoric, arianismul a lipsit creștinismul de conținutul său religios viu, transformându-l în „teism": în cosmologie și moralitate.

Prima reacție la arianism a fost reacția unei credințe vii, care a tremurat la această perversiune a însăși sfinției Bisericii. Arie a fost condamnat de propriul său episcop, Alexandru al Alexandriei. Dar aceasta a fost o condamnare, nu un răspuns. În răspunsul său, Alexandru însuși a fost confuz, incapabil să găsească cuvintele potrivite. Arie a apelat pentru sprijin la foștii săi prieteni de la școala celebrului teolog antiohian Lucian. Ca teologi educați, mulți dintre ei au ocupat scaune episcopale. Este necesar să menționăm în special doi Eusebii: Cezareea, primul istoric bisericesc („Istoria Bisericii" sale este una dintre principalele surse de cunoaștere a Bisericii primare) și Nicomedia, care l-a botezat mai târziu pe împăratul Constantin. Acești prieteni l-au susținut pe Arie, și nu numai din motive personale. În acești ani, în Biserică se contura o „intellectualitate", însetată de o explicație „rațională" a credinței, începând să se simtă rușinată de natura insuficient de filosofică a învățăturii bisericești. Erezia lui Arie li se părea destul de potrivită - o interpretare „modernă" a acestei învățături, acceptabilă pentru cercuri largi de oameni educați. Astfel, disputa locală din Alexandria s-a răspândit treptat în tot Orientul.

În acest moment, împăratul Constantin a intrat în el. Trebuie să ne imaginăm ce a însemnat convertirea împăratului însuși pentru Biserică după trei secole de persecuții, pentru a înțelege de ce curtea lui Constantin a devenit imediat un centru de atracție - și nu numai pentru oportuniști și carieriști, ci și pentru cei care, inspirați de victoria lui Hristos, visau să răspândească această victorie în

întreaga lume. Împăratul și Imperiul au devenit instrumentele providențiale ale Împărăției lui Hristos!.. Și în jurul lui Constantin s-a format imediat un cerc de consilieri creștini, un fel de „sediu central" neoficial, iar în el un loc proeminent a fost ocupat foarte devreme - încă de la apariția lui Constantin în Orient - de Eusebiu de Nicomedia, primul dintr-o tristă serie de episcopi de curte. Constantin însuși, desigur, nu putea înțelege esența disputei teologice. Dar a fost șocat de această nouă tulburare din Biserică. Acei au fost anii triumfului său. Victoria asupra lui Licinius din 323 i-a instaurat în sfârșit autocrația, iar el și-a imaginat un Imperiu unit, reînnoit spiritual din interior de o singură Biserică... Și dintr-o dată, în loc de un vis, o realitate tristă: noi dispute, noi diviziuni... După toate probabilitățile, consilierii săi creștini i-au dat ideea de a convoca un sinod de episcopi - modul obișnuit al Bisericii de a rezolva disputele. Dar Constantin a vrut să facă din Sinod un simbol și o glorie culminante atât a victoriei sale, cât și a noii poziții a Bisericii în Imperiu. Astfel, Primul Sinod Ecumenic a fost convocat în primăvara anului 325 la Niceea. A fost ecumenic nu prin numărul de episcopi (tradiția îl definește ca Sinodul celor 318 Părinți), ci prin conceptul și semnificația sa. Într-adevăr, pentru prima dată după secole de existență semi-subterană, s-au adunat episcopi din toate părțile Bisericii, mulți purtând încă urme de răni și mutilări primite sub Dioclețian. Ce experiență tangibilă de triumf și victorie! Iar luxul recepției, solemnitatea fără precedent a întâlnirii, bunătatea și amabilitatea Împăratului au întărit încrederea plină de bucurie în începutul unei noi ere, în victoria reală a lui Hristos asupra lumii. Așa a fost perceput conciliul, în primul rând, de Constantin însuși. L-a programat să coincidă cu a douăzecea aniversare a domniei sale; dorea o paradă și bucurie și nu dorea disputele pe care le ura. În discursul său adresat episcopilor în ziua deschiderii, el a spus că aceste dispute „sunt mai periculoase decât războaiele și alte conflicte... Îmi provoacă mai multă durere decât orice altceva".

Însă semnificația Sinodului de la Niceea constă, desigur, în primul rând în marea victorie a Adevărului pe care a obținut-o. Nu au rămas protocoale sau „acte" de la el, ca de la alte Sinoade Ecumenice. Se știe doar că Sinodul a condamnat arianismul și a introdus o nouă clarificare în conținutul tradițional al crezului baptismal despre relația Fiului cu Tatăl, numindu-l pe Fiul *consubstanțial cu* Tatăl, adică având aceeași esență ca Tatăl și, prin urmare, egal cu El în Divinitate. Acest cuvânt, potrivit lui V. V. Bolotov, era atât de precis încât „excludea orice posibilitate de interpretare greșită": arianismul a fost condamnat de acesta necondiționat. Dar tocmai acest cuvânt s-a dovedit a fi o piatră de poticnire și o ispită timp de mulți ani, aruncând Biserica într-o tulburare prelungită.

Această frământare umple cei cincizeci și șase de ani care separă primul conciliu ecumenic de al doilea - Constantinopolul din 381. În el, trebuie să se facă distincția între diferite teme, dar trebuie să se vadă și legătura lor una cu cealaltă:

ele determină aproape în egală măsură istoria ulterioară a Bisericii, în care ceilalți cincizeci de ani este puțin probabil să fi avut o semnificație egală.

Extern, motivul tulburărilor a fost că arienii condamnați nu numai că nu s-au „predat", ci cu ajutorul unor intrigi foarte complexe au reușit să atragă puterea de stat de partea lor: așa a fost pusă prima temă - participarea Împăratului la viața Bisericii. Să spunem dinainte că rezultatele secolului al IV-lea din acest punct de vedere sunt mai mult decât negative, sunt cu adevărat tragice. Dar aici este necesar să definim imediat a doua temă a tulburărilor ariene. Triumful arienilor ar fi fost imposibil chiar și cu ajutorul Împăratului, dacă Biserica, condamnându-l aproape în unanimitate pe Arie, ar fi fost unită în această condamnare și, cel mai important, în acceptarea învățăturii pozitive de la Niceea. Dar tocmai asta nu s-a întâmplat: Niceea a adus confuzie și îndoială în minți, dar atunci este necesar să se pună problema conținutului teologic al tulburărilor post-niceene. Și în acest context, secolul al IV-lea, dimpotrivă, are o semnificație pozitivă, demonstrând cu propriii ochi puterea supremă a Adevărului în viața bisericească chiar și în circumstanțe fără speranță.

Majoritatea participanților la conciliu au acceptat cu ușurință condamnarea arianismului: acesta distorsiona prea evident tradiția bisericească originală. Dar situația era cu totul diferită în ceea ce privește învățătura pozitivă despre Treime, conținută în cuvântul „consubstanțial". Acest cuvânt a fost propus și, de fapt, impus lui Constantin și, prin intermediul lui, conciliului, de către un mic grup de teologi vizionători și îndrăzneți care au înțeles insuficiența unei singure condamnări a lui Arie, nevoia de a „contura" Tradiția bisericească într-un concept clar. Dar pentru majoritatea episcopilor, acest cuvânt era străin și de neînțeles: pentru prima dată în definițiile doctrinare, introducea un termen filosofic străin Scripturii; mai mult, un termen care era chiar suspect: acest „consubstanțial", nu oare returna Bisericii ispita recent depășită a sabelianismului, nu-i „contopește" din nou pe Tatăl și Fiul într-o „o singură esență"? Și totuși, Conciliul, la cererea lui Constantin, a acceptat acest cuvânt în Simbolul Credinței, fără a aprofunda prea mult sensul său: episcopilor li se părea că principalul lucru era condamnarea ereziei, iar în ceea ce privește Simbolul Credinței, de fapt fiecare Biserică avea propriul său, care era de acord cu toate celelalte în esență, dar nu neapărat în literă. Astfel, în exterior, Conciliul s-a încheiat fericit, dacă nu luăm în considerare greșeala repetată - după donatism - a lui Constantin, care i-a exilat pe Arie și asociații săi și astfel a amestecat din nou judecata Bisericii cu judecata lui Cezar.

Aici a intrat în joc greutatea acelui „grup de episcopi de la curte" pe care l-am menționat mai sus. Acesta era format aproape în întregime din prieteni ai lui Arie, conduși de Eusebiu de Nicomedia. Aceștia au acceptat condamnarea lui Arie deoarece conciliul a dezvăluit unanimitatea aproape tuturor episcopilor împotriva

sa. Dar au acceptat-o cu reticență și cu un vis de „răzbunare”. Era imposibil să vorbească deschis împotriva conciliului, iar prietenii lui Arie au recurs la intrigi. Profitând de indiferența episcopilor față de definiția pozitivă de la Nicea, au început pur și simplu să o mușteze, dar și-au îndreptat eforturile împotriva acelei mâini de teologi care singurii înțelegeau sensul deplin al „consubstanțialității”. Aici au lansat denunțuri și acuzații care nu aveau nicio legătură cu teologia. Prima victimă a fost Eustatie de Antiohia, care a fost înnegrit în ochii împăratului și trimis în exil. Apoi, și timp de mulți ani, principalul obiect al intrigilor a devenit tânărul episcop alexandrin nou ales, Atanasie, principalul, după toate probabilitățile, inspirator al „consubstanțialității”. Din nou, fără a intra în nicio dispută teologică cu el, dușmanii săi au obținut condamnarea sa pentru presupuse crime canonice, mai întâi de către conciliul episcopal din Tir (331), iar apoi, exilul său de către împărat la Trier, pe Rin: Constantin nu suporta scandalagii și tocmai de aceea dușmanii lui Atanasie au reușit să-l prezinte împăratului. După aceasta, nu a mai fost dificil să-l întoarcă pe Arie însuși: acesta a semnat un fel de pocăință neclară și a fost primit în comuniune. Constantin, care nu a înțeles niciodată despre ce era vorba în dispută, a crezut că totul era în ordine: la urma urmei, Biserica își recăpătase pacea și doar dușmanii păcii își mai puteau aminti de trecut după aceasta... „Oportuniștii” au triumfat pe toată linia, cu evidenta lipsă de înțelegere și tăcere a întregii Biserici.

Însă zilele lui Constantin se apropiau de sfârșit. În același an 336, când Atanasie a fost exilat, el a sărbătorit ultima - a treizecea - aniversare a domniei sale. Dar acesta era deja un Constantin diferit. Cu trecerea anilor, acea dispoziție mistică care trăise în el încă din copilărie a crescut, astfel încât, în cele din urmă, chiar și interesele statului au trecut în plan secund. Discursurile și sărbătorile aniversării morții sale au fost luminate de lumina care ardea din ce în ce mai mult în sufletul său; cu puțin timp înainte de moartea sa, i s-au pus mâinile, a devenit - acum doar! - catehumen și nu a mai îmbrăcat haine regale. Visul său era să fie botezat în Iordan, dar nu era destinat să se împlinească. A fost botezat de Eusebiu din Nicomedia și nu l-a lăsat niciodată cu certitudinea plină de bucurie a apropierii lui Hristos și a luminii Sale veșnice... A murit într-o după-amiază însorită de Rusalii... Indiferent câte greșeli, poate chiar crime (uciderea fiului său, Crispus, este o dramă familială sumbră care nu a fost niciodată pe deplin rezolvată...) au fost în viața sa, este greu de îndoit că acest om a luptat invariabil pentru Dumnezeu, a trăit cu o sete de absolut și a dorit să stabilească o reflectare a adevărului și frumuseții cerești pe pământ. Cele mai mari speranțe pământești ale Bisericii, visul triumfului lui Hristos în lume, au fost asociate cu numele său. Și astfel, dragostea și recunoștința Bisericii sunt mai puternice decât judecata nemiloasă, dar capricioasă și adesea superficială a istoricilor...

Abia odată cu moartea lui Constantin, tulburările ariane au început să se desfășoare în toată semnificația lor. Lui Constantin i-au urmat fiii săi - Constantin

al II-lea în Occident, Constanțiu în Orient. Acesta din urmă a jucat un rol fatal în viața Bisericii. Dacă Constantin și-a legat poziția de „episcop extern al Bisericii" de convertire, de alegerea sa directă de către Hristos, atunci Constanțiu și-a acceptat deja puterea *asupra* Bisericii ca fiind ceva evident. Ambiguitatea „păcii constantiniene" a început să-și dea primele roade, otrăvite. În plus, Constantin putea greși și adesea o făcea, dar era un om mare și, în esență, voia să fie corect. Constanțiu, în ciuda angajamentului său față de creștinism, era un om mărunt și s-a bazat imediat pe un grup de lingușitori și oportuniști nerușinați care s-au agățat de el.

La început, însă, „eusebienii" au fost nevoiți să cedeze. Fratele mai mare al lui Constanțiu, Constantin, a cerut întoarcerea tuturor episcopilor exilați în scaunele lor. În Alexandria, poporul l-a întâmpinat pe Atanasie cu dragoste, deoarece acesta nu-i recunoscuse niciodată depunerea și era susținut de bisericile occidentale. Dar „eusebienii" aveau o armă puternică împotriva lui: fusese depus de un conciliu de episcopi și numai un conciliu îl putea repune în funcție. Repetăm, marea majoritate a episcopilor nu erau deloc conștienți de fundamentul „ideologic" al întregii lupte împotriva „Papei" alexandrine, care li se părea un om neliniștit și, în plus, detronat canonic. În iarna anilor 337-338, în Antiohia, centrul intrigilor „eusebiene", a fost redactată o scrisoare către împărați și către toți episcopii Bisericii Catolice, în care Atanasie era acuzat că s-a întors ilegal în scaunul său. Atanasie a răspuns la aceasta cu un conciliu format din 62 de episcopi egipteni și a făcut apel și la curtea întregii Biserici. Mesajul Sinodului egiptean, după ce a dovedit nevinovăția lui Atanasie față de acuzațiile absurde aduse împotriva sa, a indicat direct adevăratul sens al întregii afaceri - dorința dușmanilor lui Atanasie „de a-i distruge pe ortodocși și de a aboli condamnarea arienilor la adevăratul și marele Sinod". Aici, pentru prima dată, se simte anxietatea cu privire la amestecul împăratului în treburile Bisericii: „Cu ce drept au fost adunați episcopii care l-au judecat pe Atanasie din ordinul împăratului?" Dar episcopii egipteni au înțeles târziu că „autoritatea externă" nu are drepturi în cadrul Bisericii. Și ce se întâmplă cu Niceea?...

Într-un fel sau altul, problema a fost acum transferată pe terenul real - teologic, Occidentul, care tăcuse în ignoranța afacerilor orientale, a fost atras în ea, nu era timp de pierdut, Eusebienii trebuiau să-l lichideze imediat pe Atanasie, iar toată influența lor asupra lui Constanțiu a fost pusă în joc. Și-au ales propriul episcop alexandrin - un anume Grigore Capadocianul - și i-au cerut împăratului să-l ajute să ia Biserica Alexandrină de la detronatul și condamnatul Atanasie. Din acest moment, alianța lui Constanțiu cu „eusebienii" a devenit deschisă. Prefectul Egiptului, Filagriu, un prieten al lui Arie, a primit ordin să-i ofere lui Grigore tot ajutorul posibil. Aflând de apropierea sa de oraș, oamenii s-au repezit la biserici, apărându-le de eretic. Poliția a intervenit, au început scene urâte, evacuarea bisericilor cu forța militară. Poliția îl căuta pe Atanasie, dar acesta a reușit să

scape - și pe 22 martie 339, Grigore a intrat triumfător în Alexandria, unde a început o persecuție oficială a susținătorilor lui Atanasie. Eusebienii au triumfat încă o dată.

Însă Atanasie nu era genul de om care să cedeze forței. Era un om cu o energie de fier, o credință absolută în justețea cauzei sale, iar încercările pe care marele Părinte și Învățător alexandrin le îndurase de-a lungul vieții păreau să-l întărească doar. O luptă cu adevărat epică a început pentru acest gigant cu toate elementele care se uniseră împotriva lui. Ascunzându-se undeva lângă Alexandria, a izbucnit cu faimoasa sa „Epistolă Circulară", pe care un istoric modern a numit-o „una dintre cele mai patetice pagini ale literaturii bisericești" (Batiffol). Era un strigăt de ajutor: „Ceea ce ni s-a întâmplat întrece toate persecuțiile în amărăciune... Întreaga Biserică a fost violată, preoția a fost profanată și, mai rău, evlavia este persecutată de impietate... Să ne ajute toată lumea, ca și cum fiecare ar fi afectat de pericolul de a vedea canoanele bisericești și credința Bisericii călcate în picioare"...

Foarte curând îl vedem pe Atanasie la Roma, unde alte victime ale terorii eusebiene se adună treptat. Până în acest moment, Occidentul nu luase parte la tulburările post-niceene. „Consubstanțialitatea" a fost acceptată de acesta fără dispută sau îndoială și abia acum, prin intermediul lui Atanasie și al prietenilor săi, află despre starea de fapt din Orient. Un nou motiv - roman - intră în tragedia orientală.

S-ar părea că dezvoltarea ulterioară a evenimentelor poate fi exprimată într-o schemă simplă: Roma ortodoxă, niceană, apărându-l pe Atanasie împotriva Orientului „eretic", străduindu-se să-l întoarcă la Adevăr. De fapt, situația este incomensurabil mai complexă și mai tragică. Tragedia sa constă în faptul că Papa Iulius își îmbracă apărarea Niceei și a lui Atanasie în tonuri atât de romane încât rezistența Orientului față de aceasta, unificarea sa împotriva Romei, va fi inevitabilă. Orientul, respingându-l pe Atanasie și credința niceană, apără simultan acea înțelegere originală a Bisericii, la care nu va renunța nici dacă în cele din urmă se va întoarce la Niceea și Atanasie.

Deja de la sfârșitul secolului al II-lea vedem apariția și dezvoltarea treptată a „conștiinței de sine romane" în Occident. Biserica Romană era cea mai veche Biserică de acolo, singurul scaun apostolic, sfințit prin numele și sângele apostolilor Petru și Pavel. Creștinismul din Occident s-a dezvoltat din Roma, astfel încât majoritatea bisericilor occidentale vedeau Biserica Romană ca Biserica Mamă, de la care au primit tradiția credinței și a succesiunii apostolice. Dar dacă poziția Romei în Occident era excepțională, atunci în Orient Biserica Apostolului Petru se bucura de un respect special, atât de mult încât Ignațiu din Antiohia a numit-o „prezidând în dragoste". După declinul comunității apostolice

din Ierusalim, Roma a devenit, fără îndoială, prima Biserică, centrul acelei unități și armonii universale pe care Irineu din Lyon o opunea fragmentării sectelor gnostice. Dar foarte devreme au apărut primele semne alarmante: episcopii romani erau din ce în ce mai înclinați să considere „primatul" lor incontestabil ca o putere specială, „președinția în dragoste" - ca „președinția în putere și autoritate". Astfel, în anii 190-192, Papa Victor a emis un ultimatum cerând ca bisericile orientale să accepte practica romană de a sărbători Paștele: Roma celebra această sărbătoare în prima duminică după Paștele evreiesc, în timp ce în Orient coincidea cu sărbătoarea evreiască. Victor și-a bazat cererea pe autoritatea apostolilor Petru și Pavel. I-a răspuns unul dintre cei mai vechi episcopi ai Orientului, Policrate al Efesului. Acesta, la rândul său, se referă la Tradiția care i-a ajuns direct de la Apostoli, adică respinge pur și simplu pretenția Romei de a-și impune practica altor Biserici: ... „Șaizeci și cinci de ani trăiesc în Domnul, am citit toată Sfânta Scriptură și nu mă tem de nimic, oricât de mult mă amenință. Alții mai mari decât Victor au spus: este mai bine să asculți de Dumnezeu decât de oameni"... La aceasta, într-o scrisoare enciclică, Victor excomunică pur și simplu Bisericile din Asia Mică din comuniunea cu Roma, iar această măsură decisivă provoacă proteste chiar și acolo unde se urmează practica romană, și nu cea orientală. Mai târziu - la mijlocul secolului al III-lea - apare o dispută între Roma și Africa pe tema botezului ereticilor. Papa Ștefan cere, de asemenea, supunerea necondiționată față de decizia romană. Episcopii africani, prin gura lui Ciprian din Cartagina, răspund: „Niciunul dintre noi nu se prezintă drept episcop al episcopilor și nu recurge la tiranie pentru a obține consimțământul fraților săi. Fiecare episcop, în deplinătatea libertății și autorității sale, își păstrează dreptul de a gândi pentru sine: nu este supus judecății altuia și nu-i judecă pe alții." Firmilian din Cezareea Capadociei, unul dintre „pilonii" Bisericii Răsăritene, îi răspunde lui Ștefan și mai tăios: ... „există multe diferențe în biserică, dar ideea principală constă în unitatea spirituală, în unitatea credinței și a tradiției... Ce obrăznicie este aceasta - să pretinzi că ești judecătorul tuturor. Prin aceasta, Ștefan se excomunică de la unitatea universală a episcopatului"...

Astfel, de foarte devreme vedem atât recunoașterea semnificației universale a Romei ca primă Biserică, ca exponent al acordului general, al unității generale, cât și o reacție la interpretarea specific romană a acestei semnificații. Însă, de fiecare dată când aceasta este o reacție la o problemă specifică, chestiunea revendicărilor romane nu este niciodată ridicată în esență, iar acest lucru le va permite să se dezvolte treptat într-o întreagă tradiție romană. Când Orientul (și Occidentul) o vor întâlni, va fi prea târziu: pentru Roma însăși, această tradiție va fi consfințită de antichitate, va fi percepută ca primordială... Neînțelegerea se va transforma în divergență, pentru a sfârși, în cele din urmă, în diviziune.

În istoria acestei lente divergențe, tulburările ariane reprezintă o etapă importantă. Atanasie face apel la Roma pentru că nu mai are pe nimeni la care

să apeleze în Orient. Eusebienii scriu Romei pentru a face din condamnarea lor la adresa lui Atanasie o condamnare universală. Ambele apeluri sunt în concordanță cu înțelegerea unității universale a Bisericii pe care am observat-o deja în secolele al II-lea și al III-lea: o înțelegere a acesteia ca comuniune universală, ca unitate a vieții. Dar Papa Iulius le percepe în felul său, în lumina tradiției specific romane care se dezvoltă treptat. El își gândește deja rolul ca pe rolul unui arbitru al afacerilor orientale. El scrie Orientului, cerând ca întreaga chestiune să fie rezolvată la un conciliu la Roma și stabilește și data conciliului. Acesta este aproape un ultimatum.

În Antiohia, scrisoarea Papei a provocat indignare. Nu trebuie să uităm, repetăm, că în acel moment pentru marea majoritate a episcopilor răsăriteni nu era vorba de credința niceeană, ci de Atanasie. În ochii lor, Atanasie fusese detronat de un conciliu legitim, iar revizuirea acestei decizii, nu în Răsărit, ci la Roma, li se părea o încălcare nemaiauzită a tuturor normelor canonice acceptate de Biserică din cele mai vechi timpuri. Liderii eusebianismului au început să se „joace” cu această indignare. La doar un an după primirea scrisorii papale, în ianuarie 341, a sosit la Roma un răspuns, semnat de Eusebiu de Nicomedia (care până atunci reușise deja să se mute în noua capitală răsăriteană, Constantinopol) și de alți doi episcopi răsăriteni de rang înalt. În acest răspuns, Papa a fost respectuos, dar nu fără ironie, „pus la locul său”. Trebuie menționat că Iulius s-a condamnat la o situație dificilă și prin faptul că l-a primit în comuniune, împreună cu Atanasie, pe Marcellus din Ancyra, care a interpretat definiția niceeană într-un ton cu adevărat eretic, evident sabelian, astfel încât condamnarea sa în Orient era deja, fără îndoială, corectă. Occidentul era puțin versat în subtilitățile teologice, iar Niceea era acceptată pur formal și, prin urmare, Marcellus nu era văzut decât ca un suferind pentru adevăr... Dar din Orient, lui Iulius i s-a oferit o alegere între doi fugari condamnați și întreaga Biserică Răsăriteană, unanimă în condamnarea lor.

Primind un astfel de răspuns, Iulius a convocat imediat un conciliu al episcopilor italieni la Roma, unde și-a proclamat solemn acordul cu Atanasie și Marcellus. Într-o nouă scrisoare către episcopii răsăriteni, el a exprimat punctul de vedere roman fără ocolișuri: ... „Nu știți că obiceiul este să ne scriem mai întâi nouă și să se facă dreptate aici... Ceea ce vă scriu și ceea ce spun, am primit de la fericitul Apostol Petru”... Iulius este complet sincer, este moral superior eusebienilor, iar scrisoarea sa - sublimă și demnă - este pe bună dreptate mândria Occidentului catolic. Dar aceasta este întreaga tragedie, că, apărând adevărul, a încălcat cu adevărat tradiția Bisericii Răsăritene, care nu auzise niciodată de un astfel de obicei, aproape forțând-o să se unească împotriva lui.

Răsăritul a răspuns cu un mare conciliu, care s-a întrunit în vara anului 341 la Antiohia pentru a consacra „marea biserică de aur”, pe care Constantin nu

reușise să o finalizeze înainte de moartea sa. Aproximativ o sută de episcopi au fost prezenți la conciliu. Și nimic nu dezvăluie mai bine completul ireductibilitate al istoriei bisericii la scheme simple decât faptul că acest conciliu, care l-a condamnat din nou pe Atanasie, a rămas totuși în tradiția Bisericii Răsăritene ca unul dintre „conciliile locale" autoritare, iar canoanele pe care le-a adoptat sunt încă incluse în colecțiile canonice.

În tulburările ariane, Conciliul de la Antiohia din 341 s-a dovedit a fi un punct de cotitură. Aici, pentru prima dată de la Niceea încoace, Biserica Răsăriteană a intrat din nou pe teritoriul teologic. Eusebienii nu doreau dispute teologice, ci o simplă lichidare a apărătorilor „consubstanțialității". Dar acum era necesar să se răspundă acuzației occidentale de erezie; era nevoie de un răspuns teologic. Revenind la teologie, episcopii răsăriteni au pornit pe o cale care, după decenii de distorsiuni dureroase, avea să-i conducă la o acceptare conștientă a Niceei.

Ca răspuns la acuzația Papei, Părinții Conciliului au confirmat solemn vechiul Crez pre-niceean, atribuit lui Lucian din Antiohia, în care credința în Iisus Hristos era exprimată astfel: ... „Dumnezeu din Dumnezeu, întreg din întreg, unul din unul, perfect din perfect, rege din rege... nu o imagine diferită a Divinității Tatălui, atât în esență, cât și în putere, voință și glorie" ... După cum notează profesorul A. V. Kartashov, aceasta era „o formă depășită a învățăturii pre-niceene despre aceeași consubstanțialitate, dar într-o veche cochilie verbală". Între timp, tocmai acordul lor cu „consubstanțialitatea" nu l-au văzut Părinții antioheni, așa cum nu au văzut că doar definiția niceeană exprimă pe deplin și extrem de precis ceea ce vorbesc ei în atâtea imagini: Divinitatea perfectă a Fiului, unitatea Sa perfectă cu Tatăl. Dimpotrivă, „consubstanțial" li se părea un cuvânt străin și periculos, iar acum găseau confirmarea acestui lucru în erezia lui Marcellus din Ancyra, în revenirea la confuzia sabeliană a Fiului cu Tatăl. Și Roma l-a acceptat pe Marcellus... Este imposibil să vorbim în acest fel despre lupta Occidentului ortodox împotriva Orientului eretic. Au fost prea multe motive de neînțelegeri și neînțelegeri de ambele părți. Multe trebuiau să ardă în focul purificator al suferinței și dezbinării.

Desigur, nu putem prezenta aici istoria acestei purificări în detaliu. Vom sublinia doar cele mai importante aspecte. Conciliul de la Antiohia din 341 părea să facă posibil un acord teologic cu Occidentul. Rămânea însă chestiunea persoanelor – în primul rând, Atanasie. Sub presiunea împăratului Constantin, s-a decis examinarea acesteia la un conciliu ecumenic la Serdica (Sophia). Dar, de îndată ce s-a întrunit (343), conciliul s-a divizat imediat, din nou din cauza incapacității occidentalilor de a înțelege complexitatea situației. Răsăritenii au fost de acord cu o revizuire generală a cazului lui Atanasie, dar înainte de această revizuire l-au considerat detronat și au insistat asupra absenței sale în timpul audierii. Dar occidentalii au refuzat să îndeplinească această condiție, invocând justificarea

dată de Atanasie de Roma... Conciliul s-a divizat, iar apropierea care începuse a fost întreruptă.

Între timp, presiunea politică exercitată de Constantin asupra fratelui său a continuat, iar situația militară din est l-a făcut pe Constanțiu deosebit de sensibil la aceasta. Lucrurile au ajuns la punctul în care, atunci când Grigore al Alexandriei a murit în 345, Constanțiu, fără a recurge la nicio discuție ecleziastică, l-a chemat pur și simplu pe Atanasie să-i ia locul anterior. Realizând ce datora acestei provocări, Atanasie a cerut un rescript scris și, din moment ce nu-i confirmase niciodată depunerea, s-a întors. Această întoarcere a fost un triumf. Chiar și cei mai înfocați dușmani ai săi s-au resemnat cu „faptul împlinit".

Însă foarte curând, vântul politic s-a schimbat din nou. În 353, după o serie de războaie civile, Constanțiu s-a trezit singurul stăpân al întregului Imperiu și a arătat imediat că linia sa conciliantă se explica doar prin oportunism politic. Arienii și semi-arienii s-au dovedit a fi incomensurabil mai ascultători de puterea de stat decât niceenii: au devenit sprijinul lui Constanțiu. Expulzarea niceenilor a început peste tot. Dar Atanasie nu a fost încă atins: la urma urmei, Constanțiu îl chemase cu un rescript personal... Atât împăratul, cât și consilierii săi au înțeles că, atâta timp cât Atanasie se baza pe Occident, condamnarea sa nu putea fi universală. Prin urmare, în primul rând, era necesar să se zdrobească Occidentul, să se aducă în ascultare față de puterea de stat. La Roma, în 352, defunctul Iulius a fost înlocuit de Papa Liberius. Împăratul i-a cerut un conciliu și condamnarea lui Atanasie. Papa a încercat să se apere, dar fără succes. În 355, 300 de episcopi occidentali din Milano, unde se afla atunci curtea, au cedat forței brute. „Voința mea este canonul vostru", a spus Constanțiu la cererea episcopilor de a examina problema canonic, iar toți, cu excepția câtorva dintre cei statornici, au semnat o condamnare a lui Atanasie. Cei statornici au fost imediat exilați. Liberiu, care a refuzat să recunoască decizia conciliului, a fost și el exilat. Și oficialii imperiali au mers prin Occident colectând semnături de la episcopi.

La patruzeci de ani după convertirea lui Constantin, Biserica zăcea zdrobită la picioarele fiului său! Doar Atanasie a mai rămas, o provocare vie la violență, un martor al independenței Bisericii. Și astfel, în noaptea de 8 spre 9 februarie 356, când Atanasie conducea priveghiul, biserica a fost înconjurată de soldați. Din ordinul episcopului, poporul a început să cânte „Lăudați numele Domnului" și a început să se împrăștie, iar odată cu ei, neobservat în întuneric, a ieșit Atanasie și a dispărut timp de șase ani. În zadar a ordonat Constanțiu, iritat, o percheziție a tuturor mănăstirilor din Egipt - deșertul, iar călugării și-au ascuns episcopul. Și imediat s-a auzit cuvântul său tunător și acuzator: în anii vieții subterane, a scris „Apologia lui Constanțiu" și „Istoria arienilor", care au fost devastatoare pentru Împărat, unde a expus întreaga dialectică teologică după tulburările de la Niceea. În violența triumfătoare, el singur a rămas neînduplecat.

Până acum nimeni nu se opusese deschis Niceei și numai prin chestiunea persoanelor și prin rezistența comună față de Occident putea minoritatea ariană să creeze aparența de unitate între episcopii răsăriteni. Dar acum mâinile lor erau dezlegate, orice rezistență era distrusă. Executori ascultători ai ordinelor oligarhiei curții stăteau în toate scaunele principale. Și astfel, în toamna anului 357, în Sirmium, pe Dunăre, arienii și-au scos masca. Ei întocmiseră o definiție a credinței (așa-numita „a doua formulă Sirmium") care era aproape deschis ariană, iar episcopii erau obligați să o accepte, sub amenințarea sancțiunilor statului: Manifestul Sirmium, confirmat de autoritatea imperială, răsuna ca o trâmbiță de la un capăt la altul al Imperiului.

Însă această ultimă victorie, acest apogeu al arianismului s-a dovedit a fi fatal pentru acesta. Manifestul de la Sirmium era atât de deschis arian încât nu a putut decât să provoace o reacție din partea tuturor elementelor sănătoase ale Bisericii. Coaliția care ar fi putut fi alcătuită împotriva lui Atanasie, Marcellus, Romei, s-a destrămat acum, iar Biserica Răsăriteană, care nu își dăduse încă seama de pericolul deplin, a început să se redreseze.

Această redresare a fost lentă și în ea întreaga greutate a „factorului" statal, această povară acum insurmontabilă a vieții bisericești, s-a resimțit cu o forță reînnoită. Au început împărțirea episcopilor în partide teologice, compilarea a tot mai multor noi definiții religioase, luptele, excomunicările reciproce, conciliile și congresele. Mai târziu, istoricul Bisericii, Socrate, a comparat această perioadă cu o bătălie nocturnă, când nimeni nu știe unde este inamicul și unde este prietenul.

Arianismul a dus la negarea efectivă a esenței însăși a creștinismului: acest lucru a fost demonstrat cu o forță deosebită de epigonii lui Arius, așa-numiții „anomeeni", care au afirmat distincția absolută a lui Hristos de Dumnezeu. Și niciodată până atunci Biserica nu realizase atât de clar nevoia unui răspuns teologic clar, a unei mărturisiri ferme de credință, ca atunci. Toată lumea a înțeles că simplele referințe la vechile simboluri erau insuficiente: expresiile figurative folosite în ele erau interpretate de arieni în felul lor. Între timp, „consubstanțialul" niceean părea încă suspect. Prin urmare, prima reacție teologică la arianism a unit majoritatea episcopilor răsăriteni în jurul cuvântului „consubstanțial". Fiul este „consubstanțial" Tatălui, adică de aceeași natură cu Tatăl: acesta a fost primul pas. După ce l-au făcut, răsăritenii au recunoscut astfel nevoia de cuvinte filozofice pentru a exprima credința; ei înșiși mergeau pe calea pentru care îi condamnaseră anterior pe apărătorii Niceei. Însă arienii au reușit să câștige din nou mâna: în comisia care, din ordinul lui Constanțiu, urma să pregătească un nou Sinod Ecumenic, au reușit să-i convingă pe episcopii nedumeriți că tot răul provenea din folosirea cuvântului „esență" și că cel mai bine ar fi să-l interzică pur și simplu, numindu-l pe Fiul „asemenea Tatălui în

toate”. Noi diviziuni, noi dispute. Obositul Constanțiu a decis să-i unească pe toți pe un minim teologic vag: simbolul precis s-a dovedit a fi subiectul diviziunilor. La conciliul întrunit la Constantinopol pentru sfințirea Bisericii Sfânta Sofia în 360, s-a proclamat că „Fiul este asemenea Tatălui”, dar clarificarea „în toate” a fost respinsă: o astfel de definiție putea fi acceptată de oricine, cu excepția, desigur, a arienilor extremi. Dar a lipsit credința Bisericii de conținutul ei vital, de încrederea plină de bucurie în întruparea lui Dumnezeu Însuși „pentru mântuirea noastră”. În același timp, pentru diverse crime imaginare, toți episcopii intractabili au fost destituiți și exilați. O nouă „credință de stat” a domnit asupra Bisericii. Constanțiu s-ar fi putut gândi că își încheiase opera tatălui său și că realizase pacea dorită în Biserică. Dar tocmai pentru că această pace se baza pe un compromis lipsit de sens, era o pace de dragul păcii și nu în adevăr, trebuia să se termine mai devreme sau mai târziu.

La un an și jumătate după triumful „homiilor” (noua coaliție stat-biserică se numea așa, de la cuvântul „homios” - similar), Constanțiu a murit. El a fost înlocuit de o reacție, nu împotriva unei sau altei teologii, ci împotriva creștinismului în sine: timp de doi ani și jumătate, Imperiul a fost umbrit de umbra misterioasă și tragică a lui Iulian Apostatul (361-363). Primul său act a fost restaurarea libertății religioase complete. Împăratul spera, se spune, că datorită acesteia, creștinii se vor certa în cele din urmă între ei și își vor „discredita” credința în ochii tuturor. De fapt, scurta domnie a lui Iulian arată că, lăsată de capul ei, Biserica pornise pe calea rezolvării independente a dificultăților sale. Încă o dată, marele exilat alexandrin Atanasie a intrat triumfător în orașul său. Adevărat, nu pentru mult timp, căci, aflând că botezase mai mulți păgâni, Iulian a emis un edict de expulzare a sa, iar Atanasie a dispărut. Dar scurta perioadă petrecută în Alexandria a fost marcată de „unul dintre cele mai mari acte istorice” (V. V. Bolotov). Acesta a fost Conciliul de la Alexandria din 362. Mai mult decât oricine altcineva, te puteai aștepta la rigorism și intransigență din partea lui Atanasie: timp de atâția ani, întregul Orient anti-niceean îl persecutase. Și astfel, Atanasie - care își îmbinase întreaga viață cu definiția niceeană, fără să se îndoiască sau să ezite niciodată - chiar și atunci când părea că întreaga Biserică era unită în a-l respinge - Atanasie a fost primul, cu inima sa ecleziastică, care a înțeles că rătăcirile răsăritenilor nu erau doar erezie și a putut recunoaște aliați și frați printre ei. A înțeles că în spatele acestei respingeri se ascundea o neînțelegere sinceră și, în cuvinte nereușite, insuficiente, a văzut o întoarcere la adevăr. Numai pentru aceasta își merită numele, cel Mare. Acest gest de reconciliere a fost opera Conciliului din 362. Acesta a confirmat solemn Crezul niceean, dar i-a dat o astfel de explicație încât nu s-a putut abține să nu se întoarcă la el ca la singura mântuire pentru toți cei care în întuneric și confuzie căutau adevărul și nu disperau să-l găsească...

Occidentul a fost primul care a renăscut, unde îndepărtarea de „consubstanțialitate” a fost cauzată exclusiv de violența statală. În 363, legiunile l-au ridicat pe tron pe bătrânul general Valentinian, care, atunci când episcopii i-au cerut să le permită să formeze un conciliu, a răspuns: „Sunt laic și consider că este indecent să mă amestec în asta; să se reunească ierarhii și să decidă cum doresc”. În această libertate, Biserica Apuseană a revenit pur și simplu și complet la acceptarea inițială a Crezului de la Niceea. Situația era mai complicată în Orient, unde Valentinian l-a numit împărat pe fratele său Valens (364-378), care a continuat să-i patroneze oficial pe „oamenii de rând”. În exterior, viața Bisericii a continuat să fie tulburată, anii de diviziuni, acuzații reciproce și excomunicări și-au pus amprenta și, totuși, sub această tristă înfățișare, creștea un curent din ce în ce mai puternic de „nou niceeism”.

Un rol cu totul special în această restaurare l-au jucat trei episcopi, care sunt de obicei uniți prin numele comun: „Marii Capadocieni”. Aceștia sunt Vasile cel Mare, Grigore Teologul și Grigore de Nyssa, cei mai importanți, inclusiv Atanasie - Părinți și Învățători în tradiția Bisericii. Așa cum Sinodul de la Niceea și lupta pentru acesta sunt asociate pentru totdeauna cu numele lui Atanasie cel Mare, tot așa Biserica își datorează triumful final acestor trei, în special lui Vasile cel Mare.

Principalul lor merit este teologic: bogați în toată experiența controverselor post-niceene, care au dezvăluit cu câtă dificultate și-a găsit credința Bisericii întruchiparea în cuvinte, gânditori și filozofi străluciți, ei au fost cei care au desăvârșit crearea limbajului teologic, au născocit concepte și, în final, au exprimat întreaga profunzime, întregul sens nesfârșit al învățăturii ortodoxe despre Sfânta Treime, conținută în „consubstanțialitatea” lui Atanasie și în Crezul de la Niceea și au obligat întreaga Biserică să vadă adevărul *acesteia* .

Imaginea luminoasă a lui Vasile cel Mare luminează în mod special epilogul acestei lungi, vagi, adesea aparent fără speranță, lupte. Bolnav, visând mereu la singurătatea monahală, la contemplare și creativitate, el își dedică totuși întreaga viață adunării Bisericii și nu există limite la tact, răbdare, persistență. De câte ori pare că nu există ieșire din impas, din dezbinarea care a intrat deja în însăși carnea Bisericii. Câtă insultă, neînțelegere și calomnie! Dar marele arhiepiscop al Cezareei Capadociei nu slăbește în eforturile sale. Slujirea sa înainte de moarte a fost binecuvântată și recunoscută de bătrânul Atanasie, care și-a petrecut în sfârșit ultimii ani în pace printre poporul său. Vasile a îndeplinit această slujire. A murit în 379, aproape în ajunul ultimului triumf de la Niceea - al Doilea Sinod Ecumenic, asemenea lui Moise, conducându-și poporul spre pământul făgăduit, dar fără a intra el însuși.

Tulburarea ariană dezvăluie toată complexitatea și ambiguitatea noii poziții a Bisericii în lume. Victoria se transformă adesea în înfrângere, eliberarea de persecuție — în dependență de autorități. Trebuie recunoscut că în conștiința creștină modernă evaluarea negativă a perioadei constantiniene a prevalat de mult asupra celei pozitive. Am devenit sensibili într-un mod nou la „eshatologismul" Bisericii primare, iar întrebarea se pune din ce în ce mai clar: nu au fost aceste secole de uniune și pace cu statul, cultura și societatea o greșeală fatală, nu s-a „secularizat" Biserica în ele, nu a respins „singurul lucru necesar"? Și, așa cum se întâmplă întotdeauna în momentele tragice de dezintegrare, apare în conștiința creștină o tentație subtilă a dezcorporării Bisericii, o respingere a căii și a responsabilității și o retragere în „spiritualitate" pură.

Însă numai durerea înfrângerii istorice ne împiedică memoria, mintea să vadă că în aceste decenii „fatidice" începe un proces a cărui semnificație depășește infinit propria sa cochilie istorică: procesul nașterii lumii creștine. Prin această sintagmă nu înțelegem această sau acea formă de relații dintre Biserică și stat, nu asimilarea externă a riturilor, simbolurilor, obiceiurilor creștine de către societate, nu apariția unui „mod de viață creștin". Ne referim la renașterea profundă a conștiinței umane însăși, care stă în spatele tuturor acestora, aproape imperceptibilă la început, dar infinit de importantă în consecințele sale. Aceasta este „altoirea" imaginii lui Hristos pe mintea, conștiința, conștiința umană. De la Constantin încoace, creștinismul devine cu adevărat soarta lumii, astfel încât, în esență, tot ce se întâmplă în ea este cumva legat de creștinism, este decis în raport cu acesta. Aceasta este semnificația durabilă a acelei epoci.

Convertirea „nominală": aceasta este de obicei prima impresie a secolului al IV-lea. Într-adevăr, în exterior este plin de dispute despre creștinism, în orașe se ridică temple magnifice, cultul în ele se săvârșește mai solemn, mai frumos, aur și pietre prețioase apar pe veșminte... Dar vedem o reînnoire morală a societății? Influența creștinismului asupra legilor, obiceiurilor, asupra tuturor principiilor statului care l-a adoptat? Da, Constantin declară duminica zi liberă, scutește Biserica și clerul de taxe, acordă episcopilor dreptul de a judeca, protejează familia. Dar o parte din legile sale „creștine" vizează privilegiile Bisericii, iar cealaltă, cea care se străduiește cu adevărat să „umanizeze" viața, continuă evoluția dreptului roman spre „filantropie" care a început în secolul al III-lea. În orice caz, nu vedem niciun punct de cotitură brusc, nicio „criză" a conștiinței și, în multe privințe, secolul al IV-lea, dimpotrivă, înseamnă o înrobire mai mare a omului decât înainte, o presiune mai mare asupra lui din partea statului, anticipând Evul Mediu „de fier"...

Însă, în evaluarea acestei epoci, nu trebuie să uităm că pentru Biserică problema influenței sale asupra lumii era pusă altfel atunci decât este pusă pentru noi acum. Putem judeca și măsura trecutul prin maximalismul creștin, deoarece în

urma noastră sunt secole de germinare lentă a acestui maximalism în conștiința umană, care a infectat treptat toate aspectele vieții umane cu setea de perfecțiune absolută. Vorbim despre „problema” statului, culturii și societății, dar acestea au devenit o problemă doar în lumina imaginii omului perfect și a vieții perfecte care strălucea în lume, în lumina noii „cunoașteri a binelui și răului”. Și adesea uităm cu ce dificultate, în ce lupte a avut loc această germinare.

Între timp, primul lucru cu care s-a confruntat Biserica nu au fost imperfecțiunile și neajunsurile statului sau ale societății, ci *păgânismul* , iar fără a înțelege semnificația luptei împotriva păgânismului pentru creștinism, este imposibil să evaluăm corect realizările acelei epoci. Ne gândim la păgânism ca la o „idolatrie” primitivă și considerăm victoria Bisericii asupra lui ca fiind ceva simplu și evident. Dar în spatele „idolatriei” se ascunde, de fapt, și ceea ce o face mult mai puțin „primitivă”, o percepție foarte specială și holistică asupra lumii, un complex de idei și credințe adânc înrădăcinate în om, care nu a fost deloc ușor de distrus (nu a fost complet distrusă nici acum, la două mii de ani de la apariția creștinismului). În forma cea mai generală și simplificată, această viziune asupra lumii poate fi definită ca supunerea omului față de forțele irațională pe care le simte în natură, o înțelegere a lumii și a vieții în ea ca o „soartă” dependentă de aceste forțe. O persoană poate cumva „potoli” aceste forțe, le poate cumpăra - printr-un sacrificiu, un cult, într-o oarecare măsură chiar le controlează - „magie”, dar nu le poate înțelege și cu atât mai mult nu se poate elibera de ele. Întreaga sa atitudine față de lume este determinată de frică și de un sentiment de dependență de o putere misterioasă, o „invocă”, o „vrăjește”, dar din aceasta nu devine nici semnificativă, nici bună.

Prin urmare, creștinismul a văzut în păgânism o minciună teribilă despre lume care îl înrobea pe om și, în consecință, o minciună despre Dumnezeu și și-a folosit toate eforturile pentru a o combate. Era o luptă pentru sufletul uman, pentru eliberarea sa de otrava care otrăvise însăși sursele conștiinței și ale vieții.

Și numai în lumina acestei lupte își dobândește tot sensul ceea ce ni se pare acum a fi „secularizarea” Bisericii. În epoca persecuției, creștinii erau o „turmă mică” care, doar prin virtutea condamnării sale prin lege, se afla în afara vieții statale și publice. Nu putea avea altă „activitate” în lume decât mărturia cu cuvântul și sângele. Dar acum situația se schimbase radical. În urma Împăratului, masele au început să se alăture Bisericii. Mai mult, datorită convertirii Împăratului, Biserica a fost plasată, chiar înainte de condamnarea oficială a păgânismului, în locul principal în viața Imperiului, adică în locul pe care îl ocupase religia oficială înainte de Constantin.

Funcția acestei religii oficiale în stat și societate era de a proteja bunăstarea lor prin cult și sacrificii, de a plasa toată viața sub protecția zeilor și de a afirma

conformitatea acesteia cu legile divine. Și dacă creștinismul, așa cum cred mulți acum, ar fi doar „eshatologie” - adică o chemare la renunțarea la lume, la îndreptarea în întregime către Împărăția viitoare „nu din lumea aceasta” - acceptarea acestei funcții de către Biserică ar însemna într-adevăr „secularizarea” sa. Dar mărturia martirilor arăta deja că creștinii nu separă religia de viață, ci, dimpotrivă, afirmă apartenența integrală a întregii persoane, a întregii sale vieți, la Împărăția lui Hristos. Întregul scop al predicării creștine era că Împărăția lui Dumnezeu, odată cu venirea lui Hristos, „s-a apropiat” și a devenit sămânța unei noi vieți deja acum, deja în această lume. În lumina urcării Domnului pe tron, nimic nu mai poate pretinde a fi o valoare absolută - nici statul, nici cultura, nici familia, nimic, ci totul este subordonat Unicului Domn: acesta este sensul refuzului creștin de a-l numi pe Împărat „domn”. Și acum lumea însăși L-a acceptat și L-a recunoscut pe Domnul. Împăratul și-a pus regatul și întregul Imperiu sub protecția Sa și a vrut să primească de la Biserică sancțiunea pe care o așteptase anterior de la zei. Putea Biserica să refuze acest lucru? Desigur că nu, dacă ea însăși, prin gura lui Atanasie, afirma că... „în cruce nu este niciun rău, ci vindecarea făpturii”...

A distruge păgânismul însemna, așadar, nu doar a distruge idolii și idolatria, ci și a satisface nevoia eternă care îl alimenta: nevoia de ajutor divin, de „sancțiune” divină a vieții umane și a tot ceea ce este mare și mic în ea. Mai mult, a descoperi adevăratul sens al vieții, a o ilumina pe toată cu o lumină nouă. Istoricii susțin uneori că, luptând împotriva păgânismului, creștinismul însuși a adoptat multe elemente „păgâne” și a încetat să mai fie cultul evanghelic al lui Dumnezeu „în duh și în adevăr”. Pietatea templului, dezvoltarea și complicarea cultului, venerarea sfinților și a moaștelor lor, care au înflorit cu atâta rapiditate în secolul al IV-lea, interesul tot mai mare pentru „material” în religie: în locuri sfinte, obiecte, moaște – toate acestea sunt direct atribuite influenței păgâne în Biserică, iar în aceasta se vede compromisul său cu lumea de dragul unei victorii „în masă”. Dar istoricul creștin nu este deloc obligat să respingă pur și simplu această acuzație în numele apărării creștinismului - adică să nege orice „analogii” între creștinism și „formele” păgâne de religie. Dimpotrivă, el poate accepta cu îndrăzneală, pentru că nu vede nicio „vinovăție” în aceste analogii. Creștinismul a adoptat și și-a însușit numeroase „forme” de religie păgână, nu numai pentru că acestea sunt forme eterne de religie în general, ci și pentru că întreaga idee a creștinismului este de a nu înlocui toate „formele” din această lume cu altele noi, ci de a le umple cu conținut nou și adevărat. Botezul cu apă, mesele religioase, ungerea cu untdelemn - Biserica nu a inventat sau creat toate aceste acte religioase fundamentale; toate existau deja în practica religioasă a omenirii. Și Biserica nu a negat niciodată această legătură cu religia „naturală”, ci doar din primele secole i-a dat un sens opus celui pe care istoricii moderni ai religiilor îl văd în ea. Pentru aceștia din urmă, totul se explică prin „împrumuturi” și „influențe”, în timp ce Biserica, prin gura lui Tertulian, a afirmat întotdeauna că

sufletul uman este „prin natură creștin” și, prin urmare, chiar și religia „naturală”, chiar și păgânismul însuși, este doar o perversiune a ceva adevărat și bun prin natură. Acceptând orice „formă”, Biserica – în conștiința sa – i-a restituit lui Dumnezeu ceea ce Îi aparține de drept, restaurând întotdeauna și în toate „chipul decăzut”.

Cu alte cuvinte, întrebarea ar trebui pusă nu doar despre unde și de ce a adoptat Biserica o anumită „formă”, ci și despre ce conținut a umplut-o. Din acest punct de vedere, prezintă un interes deosebit construcția templelor, care au înflorit atât de luxuriant începând cu Constantin. Desigur, în epoca persecuției Biserica nu a avut temple, în principal pentru că nu le putea avea. Dar, în esență, primii creștini s-au opus puternic înțelegerii lor despre religie față de cea care, pe de o parte, era întruchipată în atitudinea evreiască față de templul din Ierusalim și, pe de altă parte, în percepția păgână asupra templului. Pentru păgânism, templul este lăcașul sacru al lui Dumnezeu. Dar „sacru” înseamnă separat de „profan”, complet opus acestuia. Templul unește oamenii cu Divinitatea la fel de mult cum îl separă pe El de ei. În el, se pot face sacrificii pentru oameni, se poate îmbuna cu Dumnezeu, se pot plăti datoriile față de El - dar în afara lui, totul rămâne „profan” și infinit separat de Dumnezeu. Mesajul principal al creștinismului era că, de acum înainte, Dumnezeu l-a ales pe Însuși omul ca templu al Său și nu mai „locuiește în temple făcute de mâini”. „Nu știți că trupul vostru este templul Duhului care locuiește în voi?” Aceasta însemna depășirea însăși a opoziției dintre „sacru” și „profan”, pentru că Hristos a venit să sfințească, adică să-l facă pe om și întreaga sa viață din nou sacră, unită cu Dumnezeu. Numindu-se trupul lui Hristos, creștinii nu au putut, desigur, să nu lege aceste cuvinte de cuvintele lui Hristos Însuși despre distrugerea templului din Ierusalim și restaurarea sa în trei zile: „El a vorbit despre templul trupului Său”. Noul templu sunt ei, creștinii, este adunarea lor, Biserica. Omul nu mai este sfințit de un templu „făcut de oameni”, ca înainte, ci prin harul Duhului Sfânt care locuiește în el, făcându-l, în unitate cu frații săi, un templu viu. Locul în care sunt adunați este sfânt, iar sfințenia acestei adunări poate și este chemată să facă din fiecare loc și din întreaga lume un templu...

Însă creștinii înșiși încep să construiască biserici, iar din vremea lui Constantin, construirea de biserici devine una dintre principalele caracteristici ale vieții bisericești. Înseamnă aceasta un fel de punct de cotitură în conștiința bisericească, revenirea ei la calea bătătorită a înțelegerii religiei prin templu? Răspunsul se găsește chiar în faptele în sine, care la prima vedere prezintă doar interes arheologic. Principalul tip de biserică creștină în secolul al IV-lea este bazilica. Dar bazilica nu este o clădire religioasă prin originea sa, ci o clădire „profană”, destinată unei adunări numeroase - pentru curte, comerț, politică. Aceasta înseamnă că, atunci când construiesc biserici, creștinii resping în mod conștient atât Templul din Ierusalim (descris în detaliu în Biblie), cât și pe cel

păgân ca „prototip”. Și acest lucru se datorează faptului că, în lumina creștinismului, templul capătă un sens complet nou, incompatibil cu cel vechi. Templul păgân este subordonat arhitectural scopului său religios: să fie casa lui Dumnezeu și, prin urmare, în centrul său se află un idol sau o imagine a acestui Dumnezeu; dar templul creștin este în întregime subordonat înțelegerii Bisericii în sine sau a adunării creștine; prin urmare, arhitectura sa este subordonată ideii de adunare, iar în centrul său se află ceea ce transformă această adunare într-o biserică, unind creștinii într-un templu viu al Trupului lui Hristos: o masă pentru celebrarea Euharistiei. Apariția templelor, așadar, nu schimbă nimic în esență în Biserică, ci, dimpotrivă, umple templul însuși cu un sens nou.

Însă, începând cu Constantin, templul creștin a fost ridicat în văzul tuturor, a încetat să mai fie un loc de întâlniri semi-secrete și a devenit treptat centrul întregii vieți religioase a orașului. În Constantinopol, noua sa capitală, care a fost „deschisă” solemn în 331, Constantin a pus bazele planului orașului creștin, care avea să determine întreaga dezvoltare urbană a Evului Mediu creștin. Acesta este un oraș al cărui centru mistic sau inimă este templul. Templul încoronează orașul cu cupola sa sau îl acoperă cu umbra sa sacră. Dacă această idee este împrumutată din păgânism, istoricii se ceartă până în ziua de azi despre ce l-a inspirat pe Constantin în reconstrucția sa a Bizanțului antic: viziunea centrului sacru al Imperiului Creștin sau ecourile vechilor vise despre un „oraș filozofic”. Pentru generațiile următoare, Constantinopolul a rămas în orice caz tocmai centrul creștin al Imperiului... De acum înainte, întreaga viață a unei persoane își primește sprijinul religios în templu. Întâlnirile Bisericii din el coincid treptat cu întâlnirile cetățenilor. Se stabilește o nouă legătură „fizică” a Bisericii cu lumea. Un martir care a suferit în acest oraș se remarcă în mod natural din mulțimea tuturor martirilor ca propriul său sfânt, ca „patron” spiritual al orașului, rugăciunea oferită în templu „pentru toți și pentru toate” este acum simțită ca o rugăciune în primul rând pentru acest loc, pentru acești oameni; nevoile lor zilnice sunt incluse în mod natural în ea, ea îmbrățișează într-un mod nou întreaga viață a unei persoane - de la leagăn până la mormânt, în toate manifestările sale: statale, sociale, economice... Da, de foarte multe ori un sfânt creștin în conștiința populară capătă aceeași semnificație pe care a avut-o înaintea lui un zeu sau un „geniu” local, iar cultul Bisericii este din nou perceput ca un „cult public”, ca o sancțiune religioasă pentru toate aspectele vieții umane. Dar, în același timp, templul și cultul devin acum principala formă de predicare a creștinismului către lumea încă semi-păgână, o școală pentru o nouă societate creștină. Răspunzând tuturor nevoilor acestei lumi, preluând funcția pe care păgânismul o îndeplinise anterior, Biserica - și iată întregul sens al acestei „evoluții” - leagă totul din interior cu Vestea Bună, plasează chipul lui Hristos în centrul a tot ceea ce există în lume. Oricât s-ar spune că dezvoltarea rapidă a cultului sfinților (chiar și până la perversiunile sale urâte) în secolul al IV-lea „compensează” nevoia păgână de „zei” - apărători ai intereselor locale, rămâne că însăși imaginea sfântului, viața

sa, citită în Biserică, totul în ea vorbește despre un nou sens al vieții, cheamă la Cel prin care a trăit acest sfânt, căruia i s-a dăruit în întregime. Oricât de mult transferă oamenii în templul creștin tot ce au văzut și ce așteptau de la templul păgân, când intră în el, aud acum aceleași cuvinte veșnice, neschimbate despre Mântuitorul Răstignit pentru păcatele noastre, despre dragostea desăvârșită cu care Dumnezeu ne-a iubit, despre Împărăția Sa - ca scop final al tuturor lucrurilor vii.

„Sfințirea timpului" - așa a exprimat un istoric esența acestei evoluții a vieții bisericești. Dacă punctul cel mai înalt și conținutul său final rămâne încă Sacramentul, adică anticiparea întregii plenitudini și a întregii bucurii a Împărăției lui Dumnezeu, prezența atemporală, veșnică a lui Hristos printre cei care Îl iubesc, dacă calea îngustă a renunțării la baptism - de la autosuficiența acestei lumi - duce la Sacrament, atunci razele Sacramentului luminează acum însăși această lume. Sfințirea timpului, sfințirea firii, sfințirea vieții, credința fermă că „în cruce nu este niciun rău, ci leac pentru făptură", iluminarea lentă a tuturor lucrurilor prin chipul lui Hristos: acesta este sensul pozitiv al ceea ce este atât de des văzut ca „secularizarea" Bisericii. Numai că nu prin căderi și distorsiuni, vai, destul de frecvente, ar trebui să măsurăm această „secularizare", ci prin inspirația ei pozitivă; În ea, aceeași „catolică" – adică conștiința de sine integrală și atotcuprinzătoare a Bisericii, ca o sămânță aruncată în lume pentru mântuirea ei – este revelată într-un mod nou...

Presiune din partea statului, servilism din partea episcopilor. Dar, în cele din urmă, Atanasie și Vasile sunt glorificați de Biserică ca „regulă a credinței", și nu Eusebiu de Nicomedia, iar adevărul lor este acceptat, iar statul însuși i se supune. O întâmplare fericită? Bineînțeles că nu! Pentru prima dată, principiul Adevărului obiectiv, independent de orice din lume, este proclamat asupra statului și societății, asupra tuturor puterilor și autorităților, și abia observăm acum că această idee de „adevăr obiectiv", preamărită de întreaga lume modernă, a intrat în conștiința omului tocmai atunci - în aceste dispute despre cuvinte care uneori ni se par meschine, că în ele a început formarea conștiinței umane moderne, credința ei în rațiune, în libertate, într-o întâlnire neînfricată cu realitatea așa cum este ea, căci există ceva mai puternic decât ea: Adevărul.

Da, reconcilierea cu lumea, acceptarea culturii sale, a formelor sale de viață, a limbajului, a gândirii. Vasile cel Mare și prietenul său Grigore Teologul își vor aminti cu recunoștință toată viața de anii „de aur" pe care i-au petrecut la Universitatea păgână din Atena (împreună cu Iulian Apostatul!). Vasile va scrie chiar și un scurt tratat despre beneficiile pentru tineri ale studierii literaturii seculare, adică păgâne. Grigore cântă despre misterul plin de bucurie al Treimii în versuri clasice. Dar această reconciliere se împlinește sub semnul Crucii. Ea aduce în lumea însăși imaginea perfecțiunii absolute și, prin urmare, judecata și

dezbinarea. Totul este sfințit, dar Împărăția care vine își aruncă acum umbra asupra tuturor lucrurilor; lumea a devenit finită, este recunoscută ca o cale, ca o luptă și o creștere...

Nimic nu dezvăluie mai bine unicitatea deplină a acestei reconcilieri a Bisericii cu Imperiul decât apariția - în același secol al IV-lea - *a monahismului* . În istoria Bisericii, semnificația acestui fapt nu este mai mică decât cea a convertirii lui Constantin.

De obicei, începutul monahismului este asociat cu numele Sfântului Anton cel Mare. Viața sa a fost descrisă de Sfântul Atanasie al Alexandriei, iar acest monument a rămas pentru totdeauna măsura idealului monastic, determinând toată dezvoltarea sa ulterioară în Biserică. În exterior, viața lui Anton se reduce la o schemă foarte simplă. S-a născut în Egipt în jurul anului 250, într-o familie creștină coptă. Încă de mic, a auzit cuvintele Evangheliei în biserică: „Dacă vrei să fii desăvârșit, dă tot ce ai săracilor și urmează-Mie” și a fost șocat de ele. A renunțat la toate averile sale și s-a dedicat în întregime isprăvilor ascetice. După ce le-a început în satul său, a plecat foarte curând în deșert, unde a petrecut douăzeci de ani în deplină singurătate. Atanasie descrie această perioadă a vieții sale ca o luptă constantă cu diavolul și, în cea mai mare parte, destul de realist. Apoi începe a doua perioadă: adepții se adună la Anton de pretutindeni, iar el iese din izolare pentru a deveni învățătorul și conducătorul lor. Principiile învățăturii sale ascetice sunt expuse de Atanasie sub forma discursurilor pe care Antonie le adresează monahilor. „Apoi”, scrie Atanasie, „mănăstiri au fost ridicate în munți, iar deșertul a fost populat de monahi, oameni care renunțaseră la toate binecuvântările, care își înscriseseră numele în cetatea cerească”.

Însă monahismul și-a dobândit adevărata „formă” ceva mai târziu, odată cu Sfântul Pahomie cel Mare. Originar și el din Egipt, el a fost primul care a creat o „viață comună” și regula acesteia: hrisovul lui Pahomie a stat la baza tuturor hrisoavelor monahale viitoare. Sub conducerea sa, în Tebaida a fost creat un stat monastic unic, unind mii de oameni. Acesta a fost vizitat în 357-358 de Sfântul Vasile cel Mare, care, la întoarcerea în Asia Mică, a creat acolo o comunitate monahală împreună cu fratele său Grigorie de Nyssa și prietenul său Grigorie Teologul. Chiar înainte de aceasta, ucenicul lui Antonie, Ilarion, a transferat monahismul în Siria și Palestina; în aceiași ani, a început să înflorească în Occident.

Însă monahismul nu numai că atrage tot mai mulți oameni în deșert, la mănăstire. Chiar și pentru cei care nu devin călugări, acesta capătă foarte curând o semnificație cu totul excepțională. Descrierile vieților și isprăvilor

pustnicilor: „Viața lui Antonie”, „Viața lui Pavel din Teba” (scrisă de Fericitul Ieronim), „Lavsaik”, „Istoria călugărilor” și altele devin lecturi preferate timp de secole în întreaga societate bizantină. Particularitățile cultului monastic pătrund în bisericile orășenești, pentru a colora, în cele din urmă, tot cultul Bisericii în tonurile lor; carta noastră liturgică de până astăzi rămâne carta Lavrei Sfântului Sava cel Sfințit din Ierusalim. Mănăstirile apar chiar în orașe: la mijlocul secolului al VI-lea, existau 76 de mănăstiri numai în Constantinopol; călugării iau un rol din ce în ce mai activ, din ce în ce mai important, în viața bisericească. Începând ca o mișcare „laică” (nici Antonie, nici Pahomie nu aveau vreun rang ierarhic și, se pare, considerau monahismul incompatibil cu preoția și cu atât mai mult cu episcopatul), monahismul se transformă treptat într-un serviciu bisericesc oficial și, mai mult, cel mai înalt, astfel încât, în Bizanțul târziu, practica hirotonirii doar a monahilor ca episcopi se consolidează în cele din urmă... Începând cu o „plecare” fizică din lume - în deșert, monahismul se stabilește chiar în inima sa; tocmai aceasta constituie una dintre cele mai „constitutive” trăsături ale acelei lumi creștine, a cărei istorie începe cu convertirea lui Constantin.

Ce înseamnă acest început rapid, acest succes al monahismului? Care este cauza sa? Mulți istorici, înșelați din nou de analogii externe, au vrut cu siguranță să-l „deriveze” din niște surse extracreștine, să vadă în el o altă „metamorfoză”: transformarea creștinismului „alb” al Bisericii primare în creștinismul „negru” al Evului Mediu. Analogia de aici se află în practica ascetică, atât de temeinic dezvoltată de călugări, dar pe care în formele sale de bază o întâlnim de fapt în afara creștinismului. Singurătatea, lupta cu gândurile, „adunarea atenției”, detașarea etc. - toate acestea au ajuns la creștinism datorită curentului ascetic care s-a intensificat în acea epocă, iar acesta din urmă este, la rândul său, legat de dualism: de recunoașterea materiei ca rău și sursă a răului. Monahismul se dovedește astfel a fi o formă creștină de „maniheism” - o sectă dualistă care s-a bucurat de un succes enorm în secolul al IV-lea.

Între timp, dacă renunțarea la lume stă la baza monahismului, ca inspirație originală, atunci nu putem decât să recunoaștem că această renunțare nu putea fi ceva atât de absolut nou în conștiința creștină încât să fie dedusă din maniheism sau neoplatonism, așa cum au făcut Harnack și alți istorici. Dacă monahismul, în dezvoltarea sa, a împrumutat mult din alte tradiții ascetice, chiar dacă au existat curente extreme în el care l-au denaturat, atunci nici aceste împrumuturi, nici distorsiunile nu sunt motivele apariției sale, așa cum filosofia greacă nu a fost rațiunea teologiei creștine, deși limbajul ei a fost folosit pentru a o revela.

De fapt - și acest lucru este bine demonstrat de rezultatele muncii minuțioase de studiu al primelor monumente ale monahismului, desfășurate în ultimele decenii - monahismul nu este altceva decât întruchiparea în condiții noi a acelei înțelegeri

originale, evanghelice a creștinismului, care determină viața întregii Biserici primare. Renunțarea la lume este o condiție a creștinismului: „cine nu va lăsa pe tatăl său și pe mama sa”... Această renunțare nu este nici condamnare, nici negare a lumii. Dar în Hristos s-a revelat oamenilor slava viitoarei Împărății și în lumina ei „chipul acestei lumi trece”. Totul este acum îndreptat spre acest punct final și totul este măsurat prin el. Între timp, răul continuă să domnească în „această lume”: ne împiedică să mergem în Împărăție, ne smulge de ea cu mii de ispite, ispite, iluzii. Calea unui creștin se dovedește a fi o cale îngustă a luptei: nu este vorba oare despre puterea răului, despre lupta cu el, despre renunțarea de dragul Împărăției despre care vorbește Evanghelia?

În epoca persecuției, însăși apartenența la creștinism „separa” deja omul de lume și de viața ei. „Este suficient să ne imaginăm”, scrie istoricul monahismului, „poziția primelor comunități creștine în cadrul lumii păgâne, separarea lor completă de viața publică, de teatru, de circ, de toate festivitățile, spațiul limitat în care se desfășura viața lor exterioară, pentru a ne convinge de caracterul „monastic” al creștinismului timpuriu, care trăia în lume, dar separat de ea”... Dar cu cât lumea se apropia mai mult de Biserică și pătrundea în viața ei interioară - să ne amintim cel puțin declinul nivelului moral al creștinilor la sfârșitul secolului al II-lea - cu atât separarea interioară a celor care se străduiau să trăiască conform standardului maximalismului evanghelic se intensifica în interiorul Bisericii însăși. Găsim multe exemple ale acestei izolări a asceților deja în secolul al III-lea și putem spune că la începutul celui de-al IV-lea toate elementele constitutive ale monahismului sunt prezente. Și dacă, după cuvintele Sfântului Atanasie cel Mare, „înainte de Antonie, niciun călugăr nu cunoscuse vreodată marele deșert”, dar pentru Antonie însuși, factorul decisiv a fost exemplul unui ascet dintr-un sat vecin, care deja „practicase viața în singurătate”. „Esența supranaturală a vieții creștine”, scrie unul dintre cei mai recenți cercetători ai monahismului timpuriu, „a avut întotdeauna nevoie de o expresie absolută care să dezvăluie libertatea completă a unui creștin în raport cu toate realitățile acestei lumi. Martiriul a fost primul răspuns la această nevoie, născut din condiții exterioare; când aceste condiții s-au schimbat și lumea a încetat să mai lupte împotriva creștinismului, ci, dimpotrivă, i-a oferit o alianță care putea deveni, și foarte curând a devenit, mai periculoasă pentru valorile spirituale care nu permiteau «naturalizarea», monahismul a devenit, ca să spunem așa, o afirmare a independenței lor... Nu a introdus nimic esențial nou în Biserica primelor secole; a fost o expresie într-o formă nouă, creată de circumstanțe noi, a ceea ce se numește în mod obișnuit caracterul «eshatologic» al creștinismului: primii creștini erau profund conștienți de acest lucru și pentru ei s-a întrupat în martiriu. Încă de la început, idealul virginității și, în general, renunțarea voluntară la anumite bunuri, nu rele în sine, s-au dezvoltat în paralel cu martiriul. Când acesta din urmă a dispărut, monahismul nu a putut decât să devină tot ceea ce martiriul a întruchipat și a exprimat”...

Dar nu era oare esența Bisericii primare, izvorul și expresia întregii sale vieți, unitatea, adunarea tuturor laolaltă, încoronată și realizată în Sacramentul comuniunii tuturor cu o singură pâine și un singur pahar? Nu contrazice oare idealul monastic al solitudinii, ca o condiție a mântuirii, experiența primară a Bisericii? Dar și aici, monahismul a fost o reacție la pericolul unui ușor „sacramentalism" care a devenit mai puternic în secolul al IV-lea. Adunarea Bisericii, așa cum am spus, devine din ce în ce mai evident o adunare de cetățeni, separarea ei de lume ca „sacrament al veacului viitor" devine din ce în ce mai nominală. Monahismul ne va aminti că, dacă în sacrament, în harul împărtășit de el, există o zăvrăjire și un izvor de viață nouă, atunci acceptarea lui se realizează prin isprava voluntară a omului, astfel încât isprava lui Hristos nu diminuează în niciun fel libertatea umană, efortul uman... Luptând în singurătate, călugării în ziua Domnului se adună pentru Euharistie, pentru adunare. Dar în isprava lor solitară, ei dezvăluie întreaga măsură a responsabilității pe care participarea la Sacrament o impune unui creștin și arată ce cerințe absolute impune conștiinței celor pe care îi sfințește.

Lupta împotriva diavolului, pe care Evanghelia îl numește „prințul acestei lumi", crearea unui om nou în sine - după chipul lui Hristos și, ca scop final - „îndumnezeirea", adică comunicarea cu Dumnezeu, contemplarea luminii Sale, posedarea „păcii și bucuriei în Duhul Sfânt", așa cum a definit deja Apostolul Pavel Împărăția lui Dumnezeu - acesta este idealul monahismului și experiența sa, imprimată în enorma literatură monastică. Această experiență va fi descrisă din ce în ce mai exact, „arta vieții spirituale" de-a lungul secolelor va fi dezvoltată până la cel mai mic detaliu. Și în comparație cu această experiență, cu profunzimea perspectivei sale asupra omului, cu cunoașterea sa despre om, alte psihologii științifice devin adesea meschine și frivole. Trebuie spus sincer că până în ziua de azi monahismul ne arată singurul de acest fel, testat de experiență, confirmat de mii de exemple - „succesul" practic al creștinismului. Aceasta, desigur, nu înseamnă deloc că teoretic exclude posibilitatea altor succese, neagă alte căi: dar în ea se dezvăluie succesul incontestabil al cel puțin unei căi... Timp de secole, chipul Cucernicului s-a ridicat și a strălucit deasupra întregii lumi creștine. În acest chip, epuizat de post, priveghere și isprăvi, spălat cu lacrimi de pocăință, luminat de „vederea inteligentă", care a transformat trupul însuși în spirit, nenumărate generații de creștini au văzut dovada incontestabilă a realității noului cer și a noului pământ, dorul pentru care Evanghelia a sădit pentru totdeauna în sufletul omenesc...

Dar cum putem împăca dominația aproape nedivizată a acestei imagini monahale cu acea lume creștină, a cărei naștere și formare lentă tocmai am subliniat-o? Nu o golește oare triumful monahismului din interior, nu o privează de orice sens? La urma urmei, dacă monahismul și deșertul sunt recunoscute ca normă finală chiar și de cei care construiesc această lume creștină sau o

folosesc, nu se dovedește oare această „construcție” însăși a fi iluzorie și păcătos de zadarnică? Răspunzând la aceste întrebări, atingem „antinomia” finală și, în același timp, cea mai importantă a perioadei constantiniene a istoriei bisericii. În afara ei, orice condamnare sau justificare a acestei perioade va fi inevitabil superficială și unilaterală.

Da, în exterior, calea creștină se bifurcă ca într-o contradicție ireconciliabilă. Cu cupola sa, templul acoperă și sfințește acum întreaga lume, întreaga sa viață. Dar zeci de mii de creștini fug din această lume, caută mântuirea în afara ei. Dar dacă aceasta ar fi pur și simplu o divizare, dacă fiecare dintre aceste căi ar nega-o pur și simplu pe cealaltă ca fiind falsă, atunci nu ar exista antinomie, ci doar absurditate. Dar o antinomie este o contradicție vizibilă, pentru rezolvarea căreia logica singură nu este suficientă, ci este nevoie de un efort spiritual, de o „perspectivă” asupra celui mai înalt adevăr. Între timp, unicitatea „perioadei constantiniene” constă în faptul că ambele căi sunt percepute nu rațional, ci vital ca fiind la fel de necesare, completându-se reciproc. Și în această conjugare a lor, integritatea perspectivei Evangheliei este salvată - cel puțin în viziune, în concepție. Lumea primește sancțiunea creștină, este binecuvântată de Biserică, dar monahismul devine pentru ea acea „sare” care nu-i permite să-și „subordoneze” pur și simplu creștinismul: în lumina acestei amintiri eterne, ea se gândește deja ca acea lume, prin imaginea căreia o parcurge ca pe o cale către o altă realitate finală, atotcuprinzătoare, dar și atotjudicătoare. Călugării părăsesc lumea, dar din deșert binecuvântează Imperiul creștin, cetatea creștină și nu obosesc să se roage pentru ei; ei percep însăși această renunțare ca o slujire adusă lumii pentru mântuirea ei. Fie ca acest plan să se realizeze în realitate doar ca o minune, ca o excepție, fie ca lumea în noua sa înfățișare creștină să rămână același idol autosuficient, cerându-și slujirea sieși, fie ca monahismul să se transforme adesea în urâciune a lumii și individualism spiritual: cu toate acestea, măsura internă a activității creștine în istorie a fost găsită și în „perioada lui Constantin” vedem nu doar păcate și căderi, uneori umbrite de exemple individuale de sfințenie personală, ci și adevăratul început al lumii creștine, cel în care lupta veșnică dintre bine și rău își capătă în sfârșit tot sensul.

Până la sfârșitul secolului, se pot trage deja unele concluzii. Odată cu urcarea pe tron a împăratului Teodosie cel Mare (379-395), primul ciclu în dezvoltarea noilor relații dintre biserică și stat este încheiat. Edictul din 380 declară creștinismul drept credință obligatorie, făcându-l definitiv „religia de stat”. Libertatea declarată prin Edictul de la Milano s-a încheiat, dar știm că a fost sortit pieirii încă de la început. Era exclus de natura statului antic, iar principala sa caracteristică - conștiința de sine teocratică - nu numai că nu a fost distrusă, ci, dimpotrivă, întărită prin convertirea lui Constantin. De fapt, persecuția păgânismului a

început deja sub el. S-a intensificat sub fiii săi: în 341, „nebunia sacrificiilor” a fost interzisă prin lege, în 353, orice cult al idolilor a fost condamnat și templele au fost închise. Este adevărat, în practică, aceste legi aproape niciodată nu au fost aplicate - păgânismul era încă o forță suficientă, ceea ce explică încercarea de a-l reînvia sub Iulian Apostatul. Cultura, școala, știința vor rămâne aproape un monopol al păgânilor pentru mult timp. Și totuși, apelul Împăratului condamnă păgânismul la dispariție, iar acest proces se accelerează pe măsură ce Împărații se apropie de Biserică. Trebuie recunoscut deschis că Biserica este cea care cere statului să combată păgânismul, neagă însuși principiul toleranței. Uitând cuvintele lui Tertulian, adresate persecutorilor creștinismului: „atât dreptul comun, cât și dreptul natural cer ca fiecare să se închine zeului în care crede. «Nu este potrivit ca o religie să violeze o altă religie», scriitorul creștin Firmicus Maternus în lucrarea sa «Despre erorile religiilor păgâne», pe care a scris-o pentru fiii lui Constantin, îi cheamă acum la violență: «veniți în ajutorul acestor nefericiți, este mai bine să-i salvați fără ei decât să-i lăsați să piară»... Conștiința creștinilor, în care, în experiența martiriului, a izbucnit idealul evanghelic al libertății religioase, va fi orbită mult timp de viziunea unei teocrații creștine, care conduce la Hristos nu numai prin har, ci și prin lege. Și va trece mult timp până când caracterul păgân al acestei teocrații se va realiza. De la Teodosie cel Mare încoace, Biserica nu mai este doar o uniune de credincioși, ci și o uniune a celor obligați să creadă. Sancțiunea statului va da Bisericii o putere fără precedent și, poate, îi va conduce cu adevărat pe mulți la credință și la o viață nouă. Dar, în cele din urmă, din ea va veni începutul dezintegrării și decăderii actuale a lumii creștine, răscoala lumii însăși împotriva Bisericii.

Apoi, al Doilea Sinod Ecumenic de la Constantinopol (381) încheie capitolul inițial al marilor controverse teologice. Ortodoxia niceeană triumfă. Dar conciliul în sine, în spiritul său, este deja departe de dispozițiile victorioase și vesele cu care episcopii s-au adunat la Niceea. Acum este necesar să se vindece rănile diviziunilor de lungă durată și se simte întreaga greutate a tulburărilor ariene. Multe probleme personale sunt decise - cu sacrificii și compromisuri inevitabile. Astfel, Grigore Teologul, lipsit de experiență, naiv în cea mai înaltă „politică” bisericească, care a apărat cu statornicie adevărul niceean în capitala ariană, se dovedește acum a fi superfluu, părăsește conciliul și va păstra amărăciunea acestei plecări pentru tot restul vieții sale. Biserica nu se „reconstruiește” fără dificultăți pentru noua sa existență oficială, nu toată lumea are suficientă înțelepciune, răbdare, flexibilitate. În spatele unității dogmatice, începe să se simtă gelozia vechilor scaune ale Antiohiei și Alexandriei față de Biserica Constantinopolului, care capătă o semnificație din ce în ce mai mare. De departe, scaunul Apostolului Petru este preocupat și de această ascensiune a celei de-a doua Rome. Primăvara bizantinismului ortodox se termină. Încep căldura și greutățile lungii călătorii…

Un nume trebuie totuși menționat la sfârșitul acestui capitol – cel al Sfântului Ioan Gură de Aur. În viața și scrierile sale se poate simți cel mai bine situația reală a vieții bisericești din acele decenii și, de asemenea, se poate măsura întreaga profunzime și dificultate a procesului care începea. Preot antiohian, renumit pentru darul său de predicare, Ioan a fost ridicat la cathedra episcopului de Constantinopol în 398 și s-a dedicat cu fervoare slujirii sale pastorale, în care predicarea ocupa primul loc. (Colecția de predici ale sale în traducere rusă cuprinde douăsprezece volume mari.) Centrul atenției sale este viața creștină a turmei sale, viața în toată diversitatea situațiilor sale, în toată realitatea ei cotidiană. Înaintea lui se află o lume care a acceptat creștinismul, dar este încă atât de aproape de păgânism, atât de profund otrăvită de păcat, ignoranță și nu ia creștinismul în sine prea „în serios". Oamenii se înghesuie în biserici, dar în afara zidurilor bisericii există încă aceeași desfrâu, ură și nedreptate. Hrisostom vorbește despre orice: aduce focul învățăturii lui Hristos în orice, în disecția sa inexorabilă a binelui și răului. Dar nu vorbește doar: prin exemplul său arată puterea milostivirii creștine, construiește case și adăposturi pentru săraci, îi denunță pe bogați și atacă luxul. Patosul său „social" decurge direct din Evanghelie: tot răul, spune el, vine din „aceste cuvinte reci: al meu, al tău"... Toți oamenii sunt egali, fiecare are aceleași nevoi, aceleași drepturi: ... „Pune-l pe Dumnezeu în locul robilor tăi: le dai libertate în voia ta... Dar eliberează-l și pe Hristos de foamete, de sărăcia închisorii, de goliciunea"... Familia, societatea, înțelegerea religiei - totul trebuie reînnoit prin creștinism. Pentru această reînnoire, Ioan își dă viața. Nu se teme să denunțe desfrânarea moralei chiar din palat și astfel începe calea sa crucii. Condamnat de frați falși, exilat de Împărat, moare în drum spre exilul îndepărtat. Dar se pare că Bizanțul nu va înconjura niciunul dintre sfinții săi cu o asemenea dragoste, o asemenea venerație, o asemenea loialitate ca el. Cu adevărat, Hrisostom va fi conștiința sa, glasul său nu va tăcea niciodată; pentru a fi convinși de aceasta, este suficient să numărăm manuscrisele în care operele sale au ajuns la noi.

Și, din nou, mai este cale lungă până la ideile moderne de justiție socială, egalitate politică, ajutor organizat pentru săraci ca o datorie comună. Toate acestea vor veni mult mai târziu. Dar este oare posibil să uităm acest ideal de milă, compasiune, fraternitate, care nu a slăbit niciodată în societatea bizantină „de fier", nu este oare în *venerația* uimitoare, aproape uitată , a sărăciei, ca imagine a lui Hristos Însuși, sursă îndepărtată a oricărei inspirații sociale?

Hrisostom încheie secolul al IV-lea; iar martiriul său ne duce la următoarea pagină din istoria Ortodoxiei.

Capitolul patru

ERA CONCILIILOR ECUMENICE

Secolele dintre secolele al IV-lea și al VIII-lea sunt de obicei numite epoca sinoadelor ecumenice în manualele de istorie bisericească. Și, bineînțeles, semnificația lor durabilă rezidă în acest proces de intrare a minții umane în „mintea Adevărului". Punctul culminant al lor a fost Sinodul Ecumenic al IV-lea de la Calcedon (451) și dogma divinității-umanității lui Hristos proclamată de acesta. Și nu este întâmplător faptul că nu numai teologia, ci și evenimentele externe, politice, sunt strâns legate de „tulburarea cristologică" (care a înlocuit-o pe cea ariană) și sunt determinate într-un fel sau altul de Calcedon: fie că duc la ea, fie că esența consecințelor sale. În profunzimea sa ultimă, întreaga această eră se dezvăluie ca o punere sub semnul întrebării a sensului divinității-umanității lui Iisus Hristos pentru lume și pentru om. La urma urmei, o dispută despre Hristos este întotdeauna o dispută despre natura omului și scopul său. Acest conținut „vital" al disputei explică pasiunea cu care a fost condusă.

În perspectiva „cristologică", așa cum am văzut, prima temă teologică fusese deja pusă - Treimea, care a umplut secolul al IV-lea. Întreaga înțelegere a întrupării Sale și a isprăvii Sale pământești depindea de recunoașterea lui Hristos ca Dumnezeu sau ca „creație". Îi unește El cu adevărat pe Dumnezeu și omul sau există încă aceeași prăpastie între ei și este omul condamnat la sclavia păcatului, a morții și a separării? Victoria „consubstanțialității" niceene a fost primul răspuns clar. Hristos este Dumnezeu, Întruparea este o manifestare reală, deloc diminuată, printre noi a Fiului lui Dumnezeu și, în El - dragostea Tatălui și harul Duhului, o revelație perfectă a Vieții Treimice perfecte... În tulburarea ariană, s-au stins toate vechile ispite ale gândirii, care atât de mult timp nu a putut găsi cuvinte pentru a întruchipa credința și experiența. Și această experiență din prima zi a fost tocmai experiența comuniunii cu Dumnezeu în Hristos. Dar decizia niceeană, acceptată în cele din urmă cu atâta dificultate de conștiința bisericească, conform logicii gândirii umane, a trebuit inevitabil să conducă la următoarea întrebare. Dacă Dumnezeu s-a unit cu omul în Hristos, atunci cum este posibilă o astfel de unire și ce poate însemna omul în ea? Nu se „arde" el oare din cauza acestui contact cu Dumnezeu, nu reduce el din nou întreaga unire la un fel de iluzie? Dacă Hristos este Dumnezeu, care este valoarea și sensul isprăvii Sale omenești? Repetăm, această întrebare nu a fost o căutare a unei formule abstracte care să satisfacă mintea filosofică greacă, nu o „săpare" în misterele divine, ci o reflecție asupra libertății umane, asupra sensului isprăvii sale, a efortului său personal. Deja la sfârșitul secolului al IV-lea, în legătură directă cu disputele ariene, această întrebare a fost pusă și rezolvată fără succes de unul dintre luptătorii proeminenți pentru Crezul de la Niceea, episcopul Apollinaris al Laodiceei. Apollinaris a interpretat unirea dintre Dumnezeu și Om în Iisus Hristos cu ajutorul unui fel de „tăiere" a naturii umane. Mintea Divină, Logosul, a înlocuit logosul uman, a creat-o în Isus, și, din moment ce mintea este partea cea mai înaltă, dominantă a omului, atunci, având Însăși Mintea Divină, omul Isus este Dumnezeu... Apolinarismul a fost imediat

condamnat ca erezie: nu poate exista o mântuire autentică dacă omul real, deplin, este înlocuit în Hristos de o asemănare scurtată și diminuată a lui. Dar, din nou, ca și în cazul lui Arius, condamnarea nu a dat încă un răspuns pozitiv. Adevăratul început al disputei și căutarea unei rezolvări teologice complete a acesteia a fost pus la începutul secolului al V-lea, în conflictul dintre Nestorie al Constantinopolului și Chiril al Alexandriei.

Nestorie și Chiril aparțineau la două curente sau „școli" diferite de gândire creștină, la două percepții „psihologice" diferite asupra creștinismului în sine, care se dezvoltaseră treptat și cu mult înainte de începerea disputei hristologice. Acestea erau școlile din Antiohia și Alexandria. Diferențele dintre ele se datorau mai multor motive - influențelor filosofice diferite: Aristotel printre „antiohieni", Platon printre „alexandrini"; opoziției „realismului" semitic față de „idealismul" elenistic, diferenței de obiceiuri și tradiții religioase. În orice caz, diferența privea tocmai abordarea religiei, intuițiile primare în atitudinea conștiinței. Teologic, ea se exprima în principal în diferite metode de interpretare a Sfintei Scripturi. Antiohienilor le era frică de alegorii, simboluri, multiplicarea „sensurilor spirituale", tot ceea ce înflorise într-o culoare atât de magnifică, așa cum am văzut deja la Origen. Ei, în primul rând, căutau sensul literal, acuratețea istorică în înțelegerea textului și abia apoi își construiau concluziile teologice. Un cercetător modern a numit aceste concluzii „maximalism antropologic". În țara asceticii eroice și cu voință puternică, atenția era atrasă în primul rând de isprava umană a lui Hristos, de „umanitatea" Sa: aceasta era o justificare pentru isprăvile și eforturile urmașilor lui Hristos și o dovadă a libertății umane. Dar în această abordare, care era în esență corectă, evanghelică, era foarte ușor să treci o linie fină: să-L împarți pe Hristos, să singularizezi isprava Sa umană în El, astfel încât să capete un sens independent și, în chipul Celui Drept, vestea bună a întrupării Fiului lui Dumnezeu să se estompeze...

O anumită tradiție teologică se crea treptat în Siria. Spiritul ei se simțea deja clar la Diodor din Tars, unul dintre principalii participanți la cel de-al Doilea Sinod Ecumenic; și este exprimată sistematic de discipolul lui Diodor, Teodor din Mopsuestia, a cărui învățătură dezvăluie clar pericolele căii antiohiene sau, cum se spunea atunci, „est" (provincia Siriei era numită dieceza Răsăritului). Teodor distinge deja clar două „subiecte" în Hristos, iar pentru el unitatea dintre ele nu este unitatea personalității (deși folosește această expresie cu un sens diferit), ci unitatea voinței, acordul, nu atât unitatea, cât acordul a doi… „Această unitate se dezvoltă, crește… Hristos, ca «om desăvârșit», ca toți oamenii, a crescut – a crescut atât în trup, cât și în suflet. A crescut în cunoaștere și în dreptate. Și pe măsură ce a crescut, a primit mereu noi daruri ale Duhului. A luptat, a învins patimile și chiar poftele. Acest lucru era inevitabil, i se părea lui Teodor, din moment ce Hristos era un om adevărat... În Teodor, tot accentul este concentrat

pe realizarea umană - Dumnezeu doar unge și încununează libertatea umană." (Protopopul G. Florovsky).

Însă acest „umanism ascetic" și-a primit forma finală și deja evident eretică de la ucenicul lui Teodor, Nestorie. Predicator strălucit, cărturar, ascet, a fost invitat din Siria de împăratul Teodosie al II-lea la catedrala Constantinopolului în 428. Aici, cu o fervoare care uneori mergea la extreme, a preluat lupta împotriva păgânilor și ereticilor, precum și reforma morală a clerului capitalei. Pasiunea sa i-a creat imediat dușmani, printre care și sora împăratului, Pulcheria. Nestorie a vrut să curețe Constantinopolul de ceea ce i se părea nejustificat din punct de vedere teologic. El s-a opus în special numirii Fecioarei Maria Maica Domnului, un termen care fusese de mult timp în uz liturgic. Teodor de Mopsuestia l-a respins și el: ... „Este o nebunie să spui că Dumnezeu s-a născut din Fecioară", a spus el, „Cel care are firea Fecioarei s-a născut din Fecioară, și nu din Dumnezeu - Cuvântul... Cel care este din sămânța lui David s-a născut din Fecioară."

Între timp, prin acest cuvânt, chiar înainte de orice clarificare teologică, Biserica și-a exprimat credința în unitatea absolută a lui Dumnezeu și a omului în Hristos, astfel încât tot ce se spunea despre om se spunea despre Dumnezeu și invers; credința în sensul absolut al afirmației Evangheliei: „și Cuvântul s-a făcut trup". Însă abordarea rațională a lui Nestorie dorea claritate logică, iar în aceasta se afla defectul eretic al afirmațiilor antiohiene... Ostilitatea față de episcop s-a intensificat imediat și s-a răspândit mult dincolo de granițele Constantinopolului. Tot ce se întâmpla în capitală a primit acum inevitabil o „rezonanță" universală.

Arhiepiscopul Chiril al Alexandriei s-a pronunțat împotriva lui Nestorie. Reprezentant al mișcării teologice „alexandriene" prin abilitățile și metodele sale, Chiril a moștenit și acea clarviziune teologică pe care un alt mare alexandrin, Atanasie, o revelase atât de puternic. Aceasta era o tradiție, care datează de la Ignațiu al Antiohiei și Irineu al Lyonului, în care măsura internă, criteriul teologiei, este recunoscută ca experiența ecleziastică a *mântuirii* prin Hristos sau în Hristos. Astfel, fiecare „construcție" teologică, inevitabil abstractă, deoarece folosește cuvinte și concepte, este testată, ca cu un diapazon, prin semnificația sa „existențială"; dezvăluie sau diminuează în vreun fel acea mântuire (nu „gnoza") pe care o proclamă Evanghelia?... Chiril a fost un om pasionat, un luptător; nu înțelegea întotdeauna mijloacele de luptă și adesea nu găsea cuvintele potrivite: dar a simțit întotdeauna corect pericolul și s-a dedicat în întregime apărării adevărului. În predicile lui Nestorie, el a recunoscut imediat denaturarea celui mai important lucru. Întregul sens al creștinismului, conform lui Chiril, întreaga esență a mântuirii constă în unitatea lui Dumnezeu și a omului în Hristos, în acea singură Persoană în Care toți oamenii „intră în contact" cu Tatăl - și astfel a văzut minimalizarea și negarea acestui fapt în respingerea nestoriană a cuvântului „Maica Domnului". El a ieșit imediat în apărarea acestui termen în

„Epistola către monahi”, iar apoi într-un apel direct către Nestorie, cerându-i să oprească „ispita universală” provocată de aceasta.

La Constantinopol, acest protest a fost întâmpinat cu neplăcere. Acolo, își aminteau încă bine trista afacere a lui Hrisostom: episcopul Constantinopolului a fost condamnat - pe nedrept, fără a fi ascultat - de un conciliu prezidat de Teofil al Alexandriei, unchiul lui Chiril, iar Chiril însuși a participat la această condamnare. Acei erau anii în care episcopii alexandrini încercau să pună o limită creșterii neîncetate a influenței ecleziastice a Constantinopolului. Iar în capitală, nu fără motiv, se temeau de puternicul, durul și influentul Chiril. Încă o dată, disputa teologică a fost complicată de politica bisericească.

În timp ce Chiril continua să-l demaste pe Nestorie, mai întâi în scrisori către el (celebra sa „Epistolă dogmatică”), apoi în lucrări teologice speciale, Nestorie, profitând de plângerile unor clerici alexandrini la adresa episcopului lor (caracterul lui Chiril îi adusese mulți dușmani și nu era plăcut pentru autoritatea sa nelimitată în Egipt și la curte), urma să-l judece într-un tribunal ecleziastic. În loc de un răspuns teologic la o acuzație teologică, el a căutat pur și simplu să „zdrobească” inamicul, folosind sprijinul împăratului - Teodosie al II-lea, cu voință slabă și indecis... Văzând pericolul, Chiril s-a îndreptat spre Roma. Acolo, Nestorie era deja antipatizat pentru sprijinul său unilateral față de pelagieni, eretici care stârneau tulburări în Occidentul creștin la acea vreme, fără nicio relație cu Roma. Predicile lui Nestorie, pe care le-a trimis Papei Celestin, au fost condamnate aspru de „expertul” local în afaceri orientale, abatele de Marsilia, Ioan Cassian. Astfel, acuzațiile și plângerile lui Chiril au căzut pe teren favorabil la Roma, iar în august 430, un conciliu de episcopi, prezidat de papă, a condamnat învățătura lui Nestorie, iar episcopului de Constantinopol i s-au acordat zece zile din momentul în care a primit decizia romană să renunțe la erorile sale. Această decizie a fost trimisă la Constantinopol prin intermediul lui Chiril, pe care papa l-a autorizat să-i fie reprezentant. Aflând de decizia conciliului roman, Chiril și-a adunat episcopii la Alexandria, care, bineînțeles, au confirmat condamnarea învățăturii lui Nestorie. Conciliul a aprobat, de asemenea, forma de renunțare întocmită de Chiril pentru Nestorie, sub forma a 12 „anateme”. Tot acest material a fost trimis lui Nestorie și episcopilor principalelor biserici orientale - Ioan al Antiohiei, Juvenal al Ierusalimului și Acachie al Bereeii - prieteni ai lui Nestorie și adepți ai lui Teodor de Mopsuestia. Între timp, Nestorie, pentru a „para” ceea ce i se părea un nou atac al ambiției alexandrine, care reușise să întoarcă Roma de partea sa, l-a convins pe împărat să convoace un conciliu ecumenic pentru a rezolva problema. „Sacra” împăratului, trimisă episcopilor în noiembrie 430, i-a chemat la Efes pentru Rusaliile din anul următor, 431.

Istoria externă a celui de-al Treilea Sinod Ecumenic este tragică. S-a întrunit într-o atmosferă de suspiciune reciprocă, resentimente și neînțelegeri. Și din nou, la fel ca în tumultul arian, nu a fost doar o ciocnire între alb și negru – ortodoxie și erezie – ci și o adevărată neînțelegere – din cauza diferențelor de nuanțe de gândire și de utilizare a cuvintelor. Din nou, „sinteza" a trebuit să fie precedată de o „analiză" lungă și dureroasă, o cale de armonizare lentă a cuvintelor și tradițiilor.

Episcopii răsăriteni, în frunte cu Ioan al Antiohiei, deși erau agitați și speriați de concluziile extreme și îndrăznețe pe care Nestorie le trăgea din premise familiare lor, și nu doar din prietenie față de el, s-au pronunțat împotriva lui Chiril; limbajul și teologia lui Chiril i-au speriat mult mai mult și li s-au părut de-a dreptul inacceptabile. „Cele 12 anateme" ale sale au provocat o furtună de proteste și condamnări în Siria. Teodoret al Cirului, o figură importantă a teologiei antiohiene, s-a pronunțat împotriva lor deosebit de dur. „Critica nestorianismului dezvoltată de Sfântul Chiril al Alexandriei", scrie protopopul G. Florovsky, „nu i-a convins, ci i-a derutat pe «orientali». Nu pentru că toți ar fi căzut cu adevărat în extrema nestoriană, ci pentru că se temeau de extrema opusă. Trebuie recunoscut că Sfântul Chiril nu a putut găsi cuvinte incontestabile, nu a dat definiții clare. Aceasta nu înseamnă că experiența sa teologică a fost vagă și ambiguă. Dar el nu a combinat perspicacitatea teologică cu acel mare dar al vorbirii care i-a distins pe marii capadocieni." Deosebit de periculoasă (și ulterior respinsă) a fost formula teologică folosită de el: „una natură a lui Dumnezeu Cuvântul întrupat", pe care Chiril o considera un citat din Atanasie cel Mare, dar care, de fapt, îi aparținea lui Apollinaris din Laodiceea, care fusese deja condamnat de Biserică (adepții lui Apollinaris, pentru a-i răspândi opiniile, i-au semnat lucrările cu numele unor autorități incontestabile ale Bisericii - jucând pe autoritatea persoanei). Putea fi înțeleasă ca o negare a naturii umane în Hristos, complet „absorbită" de Divinitate. Omul, conform acestei învățături - așa li se părea orientalilor - nu este mântuit, ci arde în atingerea incinerătoare a Divinității. Prin urmare, este de înțeles de ce orientalii se adunau la Efes cu neliniște: nefiind pe deplin de acord cu Nestorie, urmau să denunțe și să condamne, în primul rând, „ereziile" lui Chiril. Nestorie se aștepta, de asemenea, ca conciliul să-l condamne solemn pe alexandrin. Scrisoarea imperială de chemare a episcopilor la Efes a fost redactată în termeni duri împotriva lui Chiril. „În esență", scrie Monseniorul Duchesne, „conciliul a fost convocat împotriva lui Chiril". Și acest lucru trebuie ținut cont pentru o evaluare corectă a comportamentului arhiepiscopului alexandrin la Efes. A fost criticat chiar și în știința istorică ortodoxă (pentru care Sfântul Chiril este unul dintre cei mai mari Părinți și Învățători ai Bisericii), ca să nu mai vorbim de încercările de a-l „reabilita" pur și simplu pe Nestorie printre protestanți. În literatura modernă despre Efes, Nestorie este foarte adesea portretizat ca un martir, iar Chiril ca un persecutor care și-a condamnat dușmanul în lipsă, fără proces, fără o întâlnire personală.

Într-adevăr, comportamentul exterior al lui Chiril poate ridica îndoieli. Dar trebuie să ne amintim că, sosind la Efes cu episcopii săi, a întâlnit un sprijin evident pentru Nestorie din partea oficialilor imperiali cărora li s-a încredințat organizarea conciliului. Chiril dorea o soluție teologică, dar condamnarea și depunerea sa erau pregătite, și nu din motive teologice, ci pur „disciplinare”.cu încurajarea deschisă a autorităților statului.

Două săptămâni au trecut în așteptarea răsăritenilor; legații romani întârziau și ei. Și starea de spirit devenea din ce în ce mai tensionată, anxietatea creștea în oraș. Așa că Chiril a decis să nu mai aștepte și, pe 22 iunie, a deschis conciliul, în ciuda protestelor oficialilor imperiali și ale episcopilor care îl susțineau pe Nestorie. Protestul a fost semnat de 68 de episcopi. Astfel, conciliul care s-a deschis a fost un conciliu doar al susținătorilor lui Chiril. Dar a fost susținut și de populația orașului, condusă de episcopul Memnon al Efesului: Efesul, conform tradiției creștine timpurii, era orașul Maicii Domnului și al Apostolului Ioan. Nestorie a primit trei citații. Desigur, le-a respins: de la acuzator s-a trezit brusc acuzat... Apoi Chiril a început procesul în lipsă: episcopii i-au aprobat scrierile împotriva lui Nestorie, iar episcopul Constantinopolului a fost condamnat în unanimitate. Reprezentantul împăratului, contele Candidian, a protestat, dar se temea să acționeze deschis. Întregul oraș era pentru Chiril. Când, târziu în noapte, după ce l-au condamnat pe Nestorie, episcopii au părăsit templul unde stătuseră, au fost întâmpinați de o mulțime imensă cu torțe aprinse și conduși acasă în triumf.

Patru zile mai târziu, caravana răsăritenilor, condusă de Ioan, a sosit în sfârșit. Indignați de cele întâmplate, aceștia au format imediat propriul lor conciliu, unde l-au condamnat și detronat pe Chiril și asociații săi pentru erezie și încălcarea păcii bisericești. Și, deși nu au intrat în comuniune cu Nestorie, tulburările s-au transformat într-o divizare deschisă. Pe deasupra, ultimii legați romani sosiți i s-au alăturat lui Chiril, iar în prezența lor condamnarea lui Nestorie a fost confirmată. Conciliul lui Chiril a ținut mai multe sesiuni. Acesta a confirmat Crezul de la Niceea, interzicând adăugarea a ceva la acesta (viitorul argument al ortodocșilor împotriva adăugării „Filioque” în Occident, adică în cuvintele despre Duhul Sfânt „purgând de la Tatăl”... adăugarea lui „și de la Fiul”) sau compunerea unora noi și a decis mai multe chestiuni canonice: printre altele, a recunoscut independența bisericească a Bisericii Ciprului față de Antiohia, căreia îi fusese subordonată până atunci.

Ambele părți, precum și Candidian, au trimis rapoarte despre tot ce se întâmplase Împăratului. Fiecare a încercat să prezinte întreaga afacere în lumina cea mai favorabilă pentru sine. Am văzut că până acum simpatiile lui Teodosie fuseseră cu Nestorie și cu răsăritenii. Dar acum starea de spirit din Constantinopol a început să se schimbe. Vocea oamenilor bisericești se

pronunța din ce în ce mai clar împotriva lui Nestorie; în capitală, procesiuni de călugări cereau condamnarea lui. Chiar și prietenii săi, indignați de „procedura” lui Chiril, au acceptat în tăcere această condamnare. Astfel, în ciuda tuturor lucrurilor, condamnarea lui Nestorie a fost acceptată de întreaga Biserică, era ecleziastică. Dar pentru răsăriteni, problema principală nu mai era chestiunea lui Nestorie, ci a ceea ce considerau o erezie și mai rea - învățătura lui Chiril însuși. Împăratul a ezitat. Prima sa reacție a fost foarte tipică: dorea să restabilească pacea prin eliminarea figurilor controversate din ambele tabere - adică atât pe Nestorie, cât și pe Chiril. Dar statul nu ar înțelege niciodată că astfel de metode erau inevitabil sortite eșecului. Apoi a chemat reprezentanți ai ambelor părți la Constantinopol, dar nici aici nu s-a ajuns la un acord. În acest moment, Nestorie însuși a renunțat la scaunul său, ceea ce i-a permis să aleagă ca succesor o persoană acceptabilă pentru toți. Chiril, ignorându-l pe împărat, s-a întors pur și simplu la Alexandria, unde se afla sub protecția poporului loial lui și unde orice încercare de a-l atinge putea provoca o revoltă populară. Teodosie, neputincios, nu a avut de ales decât să-i recunoască pe toți și să se împace cu diviziunea de facto.

Libertatea propriu-zisă acordată Bisericii, ca întotdeauna, s-a dovedit a fi vindecătoare, deși nu imediat. Excomunicările reciproce, insultele, condamnările au crescut și mulți au început să creadă că era timpul să caute o ieșire din impas. S-au găsit minți și inimi capabile să se ridice deasupra nemulțumirilor personale și a „solidarității” de partid. Episcopul Akakiy de Veria, în vârstă de o sută de ani, i-a scris lui Chiril, propunându-i să arunce în uitare documentele polemice ale acestei dispute și să rezolve problema pe fond. Problema era legată de o interpretare acceptabilă a teologiei lui Chiril pentru răsăriteni. Au început din nou lungi expuneri de credință și scuze; ambele părți erau sincere, în spatele fiecăreia exista într-adevăr o fantomă de erezie... Explicațiile lui Chiril au mulțumit pe mulți: în conștiința sa, era fără îndoială ortodox. La sfârșitul anului 432, Pavel de Emesa a fost trimis din Antiohia la Alexandria cu o expunere a credinței răsăritenilor, pe care Chiril a acceptat-o la rândul său. Acum pacea putea fi restabilită. Chiril a intrat în comuniune cu Pavel, iar acesta din urmă s-a întors acasă cu un „tomos” semnat de Chiril. Treptat, majoritatea orientalilor au semnat-o. În 433, comuniunea dintre Egipt și Siria a fost restabilită. „Formula Unității” semnată de Chiril „este, strict vorbind, concluzia dogmatică și epilogul Sinodului de la Efes. Această formulă a fost compusă în limbajul teologic antiohian... Dar linia dintre ortodoxie și nestorianism este cu atât mai clară aici” (Arhipreotul G. Florovsky). Aceasta este victoria Ortodoxiei asupra ambelor extreme: Hristos este „Dumnezeul desăvârșit și omul desăvârșit... El este de o ființă cu Tatăl în Dumnezeire și de o ființă cu noi în umanitate, căci aceasta s-a împlinit prin unirea a două firi (adică firi). De aceea mărturisim un Hristos, un Fiu, un Domn... o mărturisim pe Sfânta Fecioară ca Născătoare de Dumnezeu, căci Dumnezeu Cuvântul S-a întrupat și a devenit om și în însăși zămislirea S-a unit

cu Sine templul primit de la Ea”... Acesta era limbajul Antiohiei, dar acceptându-l, Chiril nu ceda nimic din ceea ce lupta: aici mărturisirea unei singure Persoane în Hristos era exprimată ferm, credința mântuitoare în unirea reală a lui Dumnezeu și a omului într-o singură Persoană, într-un singur Dumnezeu-om, era protejată.

Acesta este epilogul ortodox al Efesului. Furtuna se potolise, dar, desigur, cu greu. Nestorie lâncezea într-o oază libiană îndepărtată, nemulțumirile nevindecate continuau să se facă simțite, iar noi pericole apăreau deja după cele vechi. Și totuși, prin buzele lui Chiril, în ciuda pasiunii și lipsei sale de scrupule în mijloace, adevărul a triumfat. Dar în disputa hristologică, Efesul era doar o „teză”. Acum venise momentul pentru o „antiteză”.

Biserica a învins nestorianismul relativ ușor; acesta a fost apărat doar de „crusta superioară” teologică a teologiei antiohiene, și asta mai mult din teama extremelor „alexandrianismului” decât dintr-o simpatie autentică pentru Nestorie. Cât despre masa creștinilor, aceștia simțiseră de mult timp (și încă simt) divinitatea lui Hristos incomensurabil mai puternic decât umanitatea Sa; au experimentat misterul întrupării mai mult ca venire și manifestare a lui Dumnezeu decât ca o uniune liberă, integrală, perfectă, dar și necontopită a omului cu El. Și, prin urmare, condamnarea lui Nestorie nu a putut decât să accelereze procesul care fusese schițat încă de la începutul disputei hristologice și a dus la „formarea” celei mai semnificative ca amploare, celei mai tragice în consecințele sale pentru Biserică dintre toate ereziile acelei epoci: *monofizitismul* .

Știm deja că, în argumentația sa cu Nestorie, Chiril a folosit o definiție dubioasă a lui Hristos: „o singură natură a lui Dumnezeu, Cuvântul întrupat”... Pentru el, aceasta nu însemna „contopirea” lui Dumnezeu cu omul, ci doar realitatea unirii lor într-o singură Persoană sau personalitate. Și acest lucru i-a permis lui Chiril să recunoască și să accepte adevărul antiohienilor: apărarea omului complet în Hristos. Dar pentru prea mulți dintre adepții săi, aceasta părea o demontare a lui Hristos, o umilire a lui Dumnezeu. Orice distincție în El a două „firi” (atât de necesară pentru o înțelegere corectă a Evangheliei) era experimentată de ei ca o răsturnare a întregului creștinism, ca o negare a acelei „îndumnezeiri” a omului, în care se află scopul final al mântuirii: „Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să poată deveni îndumnezeit” (Sfântul Atanasie cel Mare). Mai ales în experiența monahală a luptei cu „natura”, cu slăbiciunea, mutabilitatea și păcătoșenia umană, era psihologic atât de ușor să treci peste linia care separă lupta *pentru* omul adevărat de lupta *împotriva* omului, adică să ajungi la o simplă negare a *binelui* fundamental al naturii umane. Îndumnezeirea a început să pară distrugerea a tot ceea ce este uman în sine, ca fiind josnic și nedemn, ca o „duhoare brusc trecătoare”... Dar apoi această subliniere teologică a omului în

Hristos a devenit de neînțeles. Nu constă oare întreaga bucurie a creștinismului și întreaga justificare a isprăvilor ascetice exorbitante în faptul că El nu este Om și că în El este deschisă tuturor posibilitatea de a înceta și el să mai fie om, de a depăși „umanitatea”? Acestea sunt premisele psihologice ale monofizitismului.

Și imediat ce Chiril a murit (444), a început o rebeliune deschisă împotriva acordului din 433 în numele revenirii la „o singură natură” („mia physis” - o singură natură). Semnalul a fost dat de la Constantinopol de către una dintre autoritățile general recunoscute ale întregului monahism oriental - Arhimandritul Eutih. El a susținut că umanitatea asumată de Hristos era diferită de a noastră. Prin urmare, a-l compara pe Hristos cu oamenii - chiar și în umanitate - este impie. Aceasta a fost extrema experienței mistice, ca „dezîntrupare” și negare a Evangheliei lui Hristos. Tot ce era „oriental” i se părea odios lui Eutih, a purtat o corespondență imensă, a avut influență la curte și a încercat peste tot, în orice mod, să demaste erezia antiohiană, în special principalul reprezentant al Antiohiei - Teodoret de Cir. În Orient, firește, anxietatea creștea. Teodoret a ieșit cu denunțuri împotriva lui Eutih. Dar acum curtea era clar împotriva antiohienilor. Persecuția răsăritenilor a început din nou. Și prin decretul imperial, cele „12 anateme” ale lui Chiril, pe care el însuși le ignorase în tăcere în acordul din 433, au fost proclamate „regula credinței”. Succesorul lui Chiril, Dioscorus, a pregătit sistematic triumful Alexandriei și „alexandrianismul” în forma sa extremă.

Dar chiar și în cercurile bisericești din Constantinopol, extremele lui Eutih i-au speriat pe mulți. La insistențele lui Eusebiu de Dorileu, care fusese cândva primul care se pronunțase împotriva lui Nestorie, episcopii aflați în capitală dintr-un motiv sau altul, sub președinția lui Flavian de Constantinopol, au examinat învățătura lui Eutih și au fost nevoiți să o condamne ca fiind neortodoxă: acesta a refuzat categoric să mărturisească două naturi în Hristos. Eutih s-a plâns (din amintiri vechi) la Roma - dar Papa Leon cel Mare, după ce s-a familiarizat cu protocoalele procesului trimise de Flavian, a aprobat pe deplin decizia Constantinopolului.

Furtuna a început din nou. Călugării, adepți orbi ai lui Chiril, care au urmat nu atât spiritul, cât litera unora dintre expresiile sale, pe care el însuși le repudiase, au fost deosebit de furioși. Împăratul (același Teodosie cu voință slabă), care era înclinat să fie de partea lui Eutih și, nereușind să-l convingă pe Flavian să-și reconsidere condamnarea, a decis să convoace din nou un Sinod Ecumenic în același Efes. Dar de data aceasta nu putea exista nicio îndoială despre ceea ce își dorea de la acest sinod. Teodoret de Cirus, capul general recunoscut al teologiei antiohiene, i s-a interzis să participe la sinod, al cărui președinte fusese numit anterior Dioscor al Alexandriei. Simpatiile monofizite ale acestuia din urmă nu erau un secret pentru nimeni. Papa Leon a refuzat să vină la sinod - în acel

moment hoardele lui Attila se apropiau de Roma - dar a trimis doi legați și o scrisoare dogmatică adresată lui Flavian al Constantinopolului.

Ceea ce s-a întâmplat la Efes pe 8 august 449 a intrat în istorie sub numele de „Conciliul Tâlharilor”. Totul s-a desfășurat sub semnul unei terori reale. Dioscor a domnit, bazându-se pe o bandă de călugări fanatici care au inundat orașul. Avea un ordin aproape formal de la Împărat să-l justifice pe Eutih și să elimine orice rezistență față de doctrina unei singure firi, mai mult, în forma sa cea mai extremă, departe de Chiril... Sub amenințarea bătăilor, sub presiunea poliției, în strigăte și haos, s-au luat toate deciziile necesare. Aproape nimeni nu a auzit strigătul indignat al tânărului diacon roman: „Protestez!” Pe jumătate mort din cauza bătăilor, Flavian a reușit totuși să scrie o scrisoare Papei; a fost detronat și exilat. Restul, cedând violenței, au semnat. Biserica nu mai trăise niciodată o asemenea rușine, o astfel de cădere... Împăratul a pecetluit această rușine cu sancțiunea statului și toți dușmanii lui Eutih au pornit pe calea amară a exilului. Încă o dată violența și erezia au triumfat asupra Bisericii Răsăritene.

Însă răul nu poate acționa decât prin violență și apoi, mai devreme sau mai târziu, se expune. În ciuda tuturor obstacolelor, legatul roman Ilarius a reușit să se întoarcă la Roma, să-i spună papei despre cele întâmplate și să transmită apelul lui Flavian. El a fost urmat curând de Eusebiu de Dorileu și de trimiși de la Teodoret al lui Cirus. Leon a trimis imediat ambasadori la Constantinopol, cerându-i lui Teodosie să revizuiască întregul caz. Dar Teodosie a murit în acea vreme și a fost înlocuit de sora sa Pulcheria, care în teologie a aderat la linia moderată a detronatului Flavian. Atmosfera din Constantinopol s-a schimbat imediat: veselia fanaticilor a luat sfârșit. Pulcheria și soțul ei, împăratul Marcian, și-au dat seama că venise momentul să rezolve serios și definitiv chestiunea teologică care aruncase Biserica într-o asemenea tulburare și, astfel, să stabilească în sfârșit o pace durabilă. Sinodul Ecumenic, numit inițial la Niceea, a fost apoi transferat în suburbia Asiei Mici a Constantinopolului - Calcedon, unde s-a deschis în Bazilica Sf. Eufimia pe 8 octombrie 451.

Pe plan extern, rolul principal la Calcedonia – al IV-lea Sinod Ecumenic – a revenit legaților romani. Din nou divizat, epuizat de dispute și slăbit, Orientul a acceptat medierea Papei Leon. „Tomosul său dogmatic”, scris pentru Sinodul din 449, a fost acceptat ca normă a învățăturii ortodoxe. Aceasta era o linie moderată, combinând gândirea lui Chiril cu limbajul antiohienilor. Cele două naturi în Hristos au fost mărturisite clar și distinct. Aceeași direcție a fost urmată de împărați și reprezentanții lor, care au condus dezbaterile – dar de data aceasta, într-adevăr, doar „formal” – fără a-și impune teologia. După ce a acceptat mesajul lui Leon ca o „regulă de credință”, Sinodul, în mai multe sesiuni furtunoase, a condamnat acțiunea „tâlhărească” a Efesului din 449 și principalii ei vinovați, în primul rând pe Dioscor. Majoritatea episcopilor și-au considerat

sarcina îndeplinită, dar împăratul și legații le-au cerut „oros” – adică o definiție universală, general obligatorie și clară a credinței. Aproape împotriva voinței conciliului, a fost numită o comisie în care, pe lângă legații romani, erau reprezentate ambele „școli” teologice. Această comisie a prezentat conciliului celebrul text al dogmei calcedoniene:

„Urmând Sfinții Părinți, învățăm în unanimitate să mărturisim pe unul și același Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos, desăvârșit în Dumnezeire și desăvârșit în umanitate, unul și același Dumnezeu cu adevărat și om cu adevărat, cu suflet și trup rațional, de o ființă cu Tatăl după Dumnezeire și de o ființă cu noi după umanitate, în toate asemenea nouă, afară de păcat, născut mai înainte de veacuri cu Tatăl după Dumnezeire și în zilele de apoi pentru noi și pentru mântuirea noastră, din Fecioara Maria, Născătoarea lui Dumnezeu, după umanitate; unul și același Hristos, Fiu, Domn, Unul-Născut, în două firi neunite, neschimbate, inseparabil, inseparabil cunoscute, astfel încât prin unire distincția firilor să nu fie câtuși de puțin încălcată, ci particularitatea fiecăreia să fie păstrată și ele să fie unite într-o singură Persoană și un singur Ipostas; — nu împărțit sau despărțit în două persoane, ci Unul și același Fiu și Unul-Născut, Dumnezeu Cuvântul, Domnul nostru Iisus Hristos, așa cum profeții au învățat despre El mai înainte, și Domnul Iisus Hristos Însuși ne-a învățat și ne-a transmis cumva simbolul părinților”…

Două naturi într-o uniune „neschimbată, neschimbată, inseparabilă, inseparabilă”: chiar și cine nu este versat în teologie și filosofie nu poate să nu simtă imediat că tocmai în aceste cuvinte s-a găsit în sfârșit regula de aur după care Biserica însetase cu atâta intensitate. Aceste cuvinte sunt toate negative: ce poate spune limbajul uman despre misterul Persoanei lui Hristos! Dar această definiție negativă are un sens religios inepuizabil: ea protejează, descrie, exprimă pentru totdeauna ceea ce constituie însăși esența creștinismului, însuși misterul plin de bucurie al Evangheliei. Dumnezeu s-a unit cu omul, dar în această uniune omul este păstrat în toată plenitudinea sa: nu este în niciun fel diminuat. Și astfel - în el este Dumnezeu complet: o singură Persoană, o singură conștiință, o singură aspirație... Dogma de la Calcedon a dat umanității o nouă dimensiune; adevărata sa măsură este Dumnezeu-umanitatea. Și ceea ce poate părea a fi un echilibru retoric de cuvinte „din exterior” exprimă de fapt credința, speranța și iubirea Bisericii, forța motrice a întregii noastre vieți creștine. Dumnezeu vine la om nu pentru a-l micșora, ci pentru a face din Persoana Divină o persoană umană.

„Orosul” calcedonian pune capăt dihotomiei dialectice dintre Antiohia și Alexandria. După „teză” și „antiteză” vine „sinteza”. Și odată cu această sinteză începe un nou capitol - bizantin - în istoria teologiei ortodoxe. Calcedonul este „formula” teologică a ortodoxiei istorice. Exprimată din nou în limba „antiohiană”,

ea, paradoxal, dezvăluie credința lui Chiril al Alexandriei și el rămâne pentru noi precursorul și interpretul Calcedonului, marele învățător al sensului Întrupării. În Calcedon, limitele istorice ale fiecărei „școli” s-au ars, ambiguitatea și insuficiența cuvintelor au fost depășite. El completează vechiul și începe noul. Din „miracolul calcedonian”, ca din izvorul său, izvorăște, îl dezvăluie și îl interpretează toată teologia ortodoxă. Și nu, nu ar trebui să existe nicio limită a acestei interpretări.

Însă proclamarea dogmei calcedoniene, la fel ca și dogma niceeană înaintea ei, a precedat cu mult acceptarea sa efectivă de către conștiința ecleziastică. Și dacă Niceea a triumfat în cele din urmă în întreaga Biserică, Calcedonul – în termeni istorici – a dus, din păcate, la separarea unor biserici întregi de aceasta – o separare care continuă până în zilele noastre.

Am subliniat mai sus rădăcinile psihologice și religioase ale monofizitismului. Chiar dacă acum, pentru marea majoritate a creștinilor, dogmele Treimii și ale celor două firi în Hristos rămân formule abstracte și nu „cresc” în evlavie, atunci la acea vreme definiția calcedoniană putea părea multora o adevărată apostazie de la experiența religioasă originală. Să adăugăm la aceasta că definiția calcedoniană a fost compusă în limbajul „sobru” al antiohienilor, că conciliul l-a justificat și l-a acceptat în comuniune pe principalul dușman al lui Eutih și fost prieten al lui Nestorie – Teodoret de Cir, că l-a condamnat solemn pe Arhiepiscopul Alexandriei Dioscor și vom înțelege de ce, din punct de vedere istoric, nu a putut decât să provoace o reacție împotriva sa. Doar o mână de antiohieni și legații romani s-au bucurat de decizia cu adevărat conciliară. A fost acceptată de „moderații” din Constantinopol. Dar deja în Egipt părea o trădare a legămintelor marelui Chiril. Acum, monahismul sirian s-a alăturat egiptenilor. Calcedon - reabilitarea lui Nestorie! Sub acest slogan, mișcarea monahală împotriva conciliului, care a tras după ea și slujbele bisericești, a căpătat imediat proporții amenințătoare.

Însă „rezonanța” și consecințele tragice ale acestei reacții nu se explică doar prin motive teologice și religioase-psihologice. În criza monofizită, trebuie să vedem ceva mai mult decât o singură recidivă a ispitelor extreme ale Alexandriei. Este atât de profundă, iar semnificația sa în istoria Ortodoxiei este atât de mare, deoarece a dezvăluit toate contradicțiile și, sincer, ispitele unirii Bisericii cu Imperiul Roman, încheiată sub Constantin. Dacă, spiritual și teologic, Calcedonul a fost într-adevăr o „miracol”, o sursă inepuizabilă de inspirație teologică, atunci în planul bisericesc-stat, în istoria lumii creștine, marchează un punct de cotitură brusc.

Este potrivit să observăm aici că, în paralel cu disputele dogmatice, evoluția structurii bisericești, inevitabilă având în vedere noua poziție a Bisericii în Imperiu, a început deja în secolul al IV-lea. Sensul său general poate fi definit ca armonizarea structurii bisericești externe cu structura administrativă a Imperiului. Acest proces nu a fost „critic"; a continuat dezvoltarea al cărei început îl vedem cu mult înainte de convertirea lui Constantin: crearea treptată a mai multor regiuni bisericești mari, fiecare unită în jurul unei Biserici „senioare". Conciliul de la Niceea a consacrat această poziție prin al șaselea canon. Acesta a recunoscut primatul real al Romei în Occident, al Alexandriei în Egipt și al Antiohiei în Siria. Dar, din moment ce acești „primați" au fost creați organic, fiecare dintre ei a reflectat toată unicitatea condițiilor locale și creșterea Bisericii într-o anumită parte a Imperiului Roman. Astfel, Roma a fost singurul scaun apostolic din Occident, iar semnificația sa acolo a fost excepțională. Dar exista o diferență între primatul canonic sau jurisdicțional al Romei asupra bisericilor italiene din apropiere și autoritatea sa morală, care era recunoscută, așa cum am văzut, și în afara Italiei: în Africa, Spania și Galia. Biserica Africană avea din timpuri imemoriale propria structură specială și practică canonică: cea mai înaltă autoritate în cadrul ei era conciliul regulat al episcopilor săi, care se întrunea de două ori pe an. Și în Orient, formele canonice ale uniunii bisericești variau în funcție de diferite condiții istorice: în Egipt vedem imediat o centralizare aproape completă - toată puterea este concentrată în mâinile episcopului de Alexandria sau „Papei" și, în raport cu el, episcopii au o poziție care, prin analogie cu timpurile moderne, poate fi definită ca statutul de „episcop vicar". În Siria, dimpotrivă, episcopul local era mult mai independent în biserica sa, deși chiar și acolo „centrul de acord" de la bun început a fost Biserica celui de-al doilea oraș ca importanță al Imperiului - Antiohia. Mai mic decât aceste trei scaune apostolice, dar totuși un „centru", era Efesul pentru Asia Mică. În alte regiuni nu existau centre atât de mari, iar acolo bisericile erau de obicei grupate în jurul „metropolei", adică a capitalei provinciei. Este caracteristic, de exemplu, faptul că Biserica din Ierusalim, cândva mama tuturor creștinilor, până la sfârșitul secolului al III-lea nu reprezenta mai mult decât o simplă episcopie pe orbita „metropolei" din Cezareea Palestinei, centrul statului Palestinei. Și abia din secolul al IV-lea, datorită interesului special al lui Constantin pentru Locurile Sfinte și afluxului de pelerini, semnificația sa ecleziastică a început să crească…

Toate acestea arată că, dacă de la bun început nucleul indisolubil al structurii bisericești a fost Biserica locală, adică comunitatea sau adunarea condusă de un singur episcop, prezbiteri și diaconi - (căci acest „nucleu" decurge din însăși natura Bisericii, ca o întruchipare vizibilă în fiecare loc a „noului popor al lui Dumnezeu"), atunci formele de relații sau legăturile canonice dintre aceste Biserici au fost diferite și au fost determinate de particularitățile locale ale creșterii și dezvoltării creștinismului însuși. Un lucru este sigur: această legătură însăși a fost gândită și simțită ca fiind necesară și primară, ca structură a fiecărei

comunități; nicio Biserică nu a fost „autosuficientă” nici măcar pentru că episcopul ei a primit hirotonirea de la alți episcopi, iar aceasta a exprimat și a realizat unitatea darurilor pline de har și a vieții pline de har a întregii Biserici universale. Însă formele acestei conexiuni variau încă: dacă în unele zone cea mai înaltă autoritate canonică era „mitropolia” - adică unificarea unui grup de biserici în jurul Bisericii orașului principal al provinciei, al cărei episcop era recunoscut drept „mitropolit”, atunci în altele mitropoliile se uneau la rândul lor în jurul unei Biserici și mai vechi, mari sau apostolice, constituind o „regiune” ecleziastică. În Egipt, dimpotrivă, nu existau mitropolii, iar toți episcopii îl aveau pe Arhiepiscopul Alexandriei ca primat imediat. Afacerile generale erau decise la sinoadele mitropolitane, el era autoritatea de „apel” pentru plângerile împotriva episcopului local, reglementa relațiile dintre episcopi, modifica, dacă era necesar, limitele episcopiilor etc. Toți episcopii mitropoliei, sub președinția mitropolitului, luau parte la hirotonirea noilor episcopi. Decretele sinoadelor privind structura, disciplina bisericească etc. erau numite „canoane” (reguli), iar din secolul al IV-lea au început să apară colecții de canoane. Astfel, de exemplu, în secolul al IV-lea, cele 85 de așa-numite „Canoane Apostolice” (care până în ziua de azi formează baza tradiției canonice ortodoxe) s-au răspândit. La acestea s-au adăugat treptat canoanele sinoadelor ecumenice, precum și cele locale, care au avut o semnificație panecleziastică, de exemplu, canoanele Sinodului de la Antiohia din anul 341, despre care am discutat în capitolul anterior. Colecțiile canonice aveau să primească forma lor finală mult mai târziu. Dar chiar și în această etapă incipientă, studiul canoanelor arată dezvoltarea treptată a structurii bisericești și, așa cum spunea un canonist modern, „cu toată diversitatea formelor istorice ale vieții bisericești, găsim în ele un anumit nucleu constant. Aceasta este învățătura dogmatică despre Biserică, cu alte cuvinte, Biserica însăși. Viața bisericească nu poate lua nicio formă, ci doar acelea care corespund esenței Bisericii și care sunt capabile să exprime esența Bisericii în condițiile istorice date” (Protopopul N. Afanasyev).

Canonul de la Niceea a consemnat și a sancționat forma unității universale a Bisericii, „conciliaritatea” acesteia, care se dezvoltase până la sfârșitul secolului al III-lea. Dar nu a oprit dezvoltarea acestei forme: în timpul secolului al IV-lea observăm un acord din ce în ce mai definit între structura bisericească și stat. Imperiul a fost împărțit în „dieceze”, iar a doua regulă a Sinodului Ecumenic din 381 notează împărțirea corespunzătoare a Bisericii în dieceze: adică regiunile bisericești din Egipt (cu centrul în Alexandria), Orient (Antiohia), Pont (Cezarea Capadociei), Asia (Efes) și Tracia (Heraclius). Să observăm aici că al Doilea Sinod Ecumenic și-a concentrat atenția exclusiv asupra jumătății estice a Imperiului - din acest moment, diferența de evoluție canonică în Orient și Occident devine destul de vizibilă. Astfel, structura anterioară a fost combinată organic cu cea nouă, în care semnificația statală a orașului a devenit decisivă. „Eparhiile” erau, la rândul lor, împărțite în „provincii” sau „mitropolii”, iar acestea

din urmă în „eparhii”: trebuie ținut minte că toate aceste cuvinte sunt preluate din terminologia administrativă romană. Mai târziu, principiul conform căruia „distribuțiile civile și zemstvelor ar trebui să urmeze distribuția treburilor ecleziastice” a fost sancționat oficial de regula bisericească.

Însă, odată cu acest proces natural de „coordonare”, care, repetăm, era deja în curs de desfășurare înainte de convertirea lui Constantin, acum se contura ceva nou: crearea unui anumit centru „imperial” al Bisericii, în apariția și dezvoltarea sa deja în întregime legat de poziția schimbată a Bisericii și a Imperiului și de „greutatea” clară, dar destul de evidentă, a puterii imperiale însele în afacerile bisericești. Am văzut că în jurul lui Constantin, aproape imediat după convertirea sa, a fost creat un fel de sediu bisericesc, care se străduia să influențeze Biserica prin intermediul împăratului și, prin urmare, se opunea, cum s-ar spune, centrelor anterioare de „conciliaritate”. Acesta îi includea pe vechiul prieten al lui Constantin, Hosius din Cordova, pe cei doi Eusebiu și întregul lor grup. Împăratul creștin își crea involuntar în jurul său un nou pol de atracție pentru Biserică, dar nu se poate vedea în aceasta, așa cum fac istoricii romano-catolici, doar servilismul episcopatului răsăritean, începuturile acelui „cezaropapism” de care acuză invariabil Biserica Răsăriteană. Este necesar de la bun început să simțim toată unicitatea și profunzimea conceptului bizantin despre relațiile dintre Biserică și stat, în care acestea sunt legate nu printr-o delimitare juridică a puterii, nu printr-un „concordat”, ci prin Adevăr: aceasta înseamnă credința Bisericii, pe care mai întâi Împăratul, și în el Imperiul, o recunosc ca fiind Adevărul lor și Adevărul superior lor... Și dacă este așa, atunci pentru Biserică însăși, conștiința de sine religioasă a Imperiului nu este deloc indiferentă. Un Împărat-eretic, un Împărat-apostat, nu înseamnă aceasta prăbușirea lumii creștine, a întregului său concept, o nouă înfrângere a Adevărului prin minciuna asupra căreia tocmai a triumfat, o nouă decădere a lumii de Hristos? Nu trebuie uitat că statul „laic” modern, care a apărut din eșecul și dezintegrarea acelei experiențe creștine, s-a născut într-o epocă în care creștinismul însuși își pierdea „patosul cosmic”, iar religia devenea pentru mult timp o „chestiune privată” a fiecărei persoane și, mai ales, o chestiune a vieții sale de apoi... Însă succesul sau eșecul, păcatele și realizările Bizanțului pot fi evaluate doar dacă ne amintim de o experiență complet diferită a creștinismului însuși din acea vreme: experiența sa ca, în primul rând, victorie cosmică a lui Hristos asupra „prințului acestei lumi”. În această victorie, convertirea lui Constantin, așa cum am spus deja, a dobândit o semnificație specială: aici statul s-a închinat în fața lui Hristos, până atunci principalul purtător al răutății diavolului împotriva Bisericii. Dar apoi statul își recapătă imediat toată acea semnificație pozitivă pe care creștinii, începând cu Apostolul Pavel, nu au negat-o niciodată. Prin urmare, ideea unui stat „neutru” le era la fel de străină ortodocșilor și ereticilor, așa cum le era străină ideea de „clericalism”, apărută mai târziu în Occident, adică subordonarea ierarhică a statului față de Biserică. În percepția orientală, Biserica

îmbrățișează întreaga lume, este esența ei interioară, măsura ei, sursa darurilor harului din ea - dar nu este puterea din ea și nici măcar sursa puterii. Aceasta din urmă este dată regilor, conducătorilor; ei trebuie să o măsoare prin Adevărul Bisericii.dar nu o primesc de la Biserică... Numai în această lumină se poate înțelege de ce atât ortodocșii, cât și ereticii au căutat influență asupra Împăratului nu doar din oportunism și sete de putere. Fiecare dintre ei credea sincer în propriul adevăr, dorea să facă din acest adevăr norma Imperiului Creștin. Iar drama Orientului este că, în realitate, acest plan, această viziune s-a dovedit a fi imposibil de realizat, iar în viață toate acestea s-au transformat prea adesea în rău. Statul însuși era încă prea puternic înrădăcinat în „categoriile" sale păgâne, continua să se simtă un scop în sine și o valoare intrinsecă, iar religia - instrumentul său. Și dacă pentru ea soarta Bisericii, în special disputele dogmatice, nu era nici ea indiferentă, atunci din alte motive: orice diviziune în Biserică afecta imediat pacea statului...

Odată cu întemeierea noii capitale, Constantinopol, în anul 330, acest centru „imperial" a primit o expresie ecleziastică convenabilă. Scaunul Constantinopolului, la început un scaun modest al uneia dintre sufraganele Mitropoliei Heraclius, era, ca să spunem așa, condamnat să se ridice. Constantinopolul a fost creat ca o a doua Romă și, mai mult, ca centrul creștin al Imperiului. Constantin însuși, în Biserica celor Doisprezece Apostoli pe care a construit-o, printre cele douăsprezece morminte simbolice ale apostolilor, și-a pregătit un al treisprezecelea. Nu a completat această convertire a Imperiului predicarea Apostolilor? Din acest al treisprezecelea mormânt a apărut glorificarea lui Constantin ca „egal cu apostolii". În secolul al IV-lea – și aceasta este o trăsătură foarte caracteristică – au apărut doi noi „poli" ai Bisericii: Ierusalimul și Constantinopolul. Interesul lui Constantin pentru Țara Sfântă, căutarea mamei sale Elena a arborelui Crucii, decorarea orașului cu biserici de o maiestuozitate fără precedent – toate acestea au o semnificație specială dacă ținem cont că al doilea „oraș sfânt" pentru Constantin a fost Constantinopolul, pe care l-a fondat. Acesta poate fi chiar un sentiment subconștient al unei misiuni speciale în istoria mântuirii. Cetatea Crucii și cetatea care a apărut din victoria Crucii: domnia lui Constantin, încununând victoria lui Hristos, o lume cu două „centre": Regele evreilor și Regele romanilor, care s-a smerit înaintea Lui... De-a lungul secolelor, acest misticism al Constantinopolului ca oraș sfânt se va extinde și se va adânci. Dar începutul său a fost pus, fără îndoială, de primul său Împărat - un mistic. Și, bineînțeles, Eusebiu din Nicomedia nu s-a înșelat când și-a schimbat vechiul și faimosul scaun cu scaunul Bizanțului, necunoscut nimănui: aici se afla marele drum al creștinismului istoric.

La cincizeci de ani de la întemeierea Cetății, Părinții celui de-al Doilea Sinod Ecumenic proclamaseră deja că Episcopul Constantinopolului avea primatul onoarei după Episcopul Romei, deoarece Constantinopolul era „Noua Romă,

orașul Împăratului și al Senatului” (Canonul 3). Până acum, acest lucru nu a schimbat nimic în structura generală a Bisericii de Răsărit, determinată de același Sinod. Constantinopolului nu i s-a atribuit nicio regiune, iar formal episcopul său a continuat să fie unul dintre episcopii diecezei Traciei, condus de Mitropolitul Heracliei. De fapt, al treilea canon, afirmând „primatul onoarei” sale, l-a făcut un fel de centru al întregii Biserici de Răsărit, definind întregul Imperiu drept „regiunea” sa. Cele două forme de structură bisericească, cea care s-a dezvoltat organic și cea pe care Constantinopolul o „simboliza” acum, în mod evident nu coincideau, iar una dintre ele, mai devreme sau mai târziu, trebuia să se „supună” celeilalte. Aceasta explică îndelungatul conflict dintre Alexandria și Constantinopol, uneori mocnit, alteori aprins într-o flacără puternică în acele secole. Adevărat, „auspiciile” Constantinopolului erau dubioase: timp de mulți ani a fost centrul arianismului, iar Alexandria a fost înălțată în ochii Bisericii de Atanasie cel Mare cu lupta sa pentru adevăr și libertate. Dar chiar și atunci când Constantinopolul a devenit ortodox, dușmănia Alexandriei nu s-a potolit: s-a manifestat într-o încercare tragicomică de a-l susține pe un anume Maxim Cinicul împotriva Sfântului Grigore Teologul, în pasionalul și pripitul „Sinodul de sub stejar” (402), care l-a condamnat pe Hrisostom - în cel drept, în cele din urmă, dar adesea confundând teologia cu chestiuni de putere și primat, lupta lui Chiril împotriva lui Nestorie. Dar toate încercările de a opri creșterea influenței și importanței Constantinopolului în Biserică au fost inutile. Istoricii catolici prezintă adesea această creștere ca o politică conștientă a episcopilor Constantinopolului, ambițioși și dornici de putere, care subjugau sistematic Orientul. Dar aceasta este o judecată foarte superficială. De fapt, printre episcopii Constantinopolului din acea perioadă nu vedem nicio sete anume de putere: Grigore Teologul, Sfântul Nectarie, Sfântul Ioan Gură de Aur, chiar și Nestorie și, în final, Flavian - toți, în ceea ce privește „setea de putere”, nu se compară cu „papii” alexandrini: Teofil, Chiril, Dioscor. Dacă a existat o politică undeva, și una sistematică, atunci, desigur, în Alexandria, și nu în Constantinopol. Dar istoricii catolici nu vor să vadă că această creștere a Constantinopolului a fost inevitabilă și ar fi avut loc chiar dacă toți episcopii Constantinopolului ar fi fost ca Grigore Teologul, care, în umilința și bunătatea sa, nu a putut discerne nici măcar în Maxim Cinicul un aventurier întunecat. Căci rădăcinile acestei creșteri au intrat în însăși temeliile noii viziuni a „ecumenismului” creștin.

Ultima și fără speranță încercare a Alexandriei de a-și menține „hegemonia” a fost conciliul „tâlhar” din 449 de la Efes. Indignarea sa nu a putut decât să întărească reacția... Antiohia a fost slăbită și „demontată” de nestorianism. Acum era rândul Alexandriei. Sinodul de la Calcedon s-a dovedit a fi un triumf pentru Constantinopol, iar primatul său a fost în cele din urmă confirmat de faimosul canon 28. După ce a confirmat a 3-a regulă a celui de-al Doilea Sinod Ecumenic „având în vedere faptul că orașul era onorat de prezența Împăratului și a

Senatului", canonul a introdus și ceva nou: de acum înainte, episcopului de Constantinopol i-au fost atribuite diecezele Pontului, Asiei și Traciei, iar episcopilor popoarelor „barbare" subordonate acestor dieceze. Astfel, formal, cele două sisteme menționate mai sus și-au găsit acordul: Constantinopolul a devenit centrul unei anumite regiuni sau, așa cum au numit-o mai târziu, un „patriarhat", precum Antiohia, Alexandria și Ierusalim, care și-au desăvârșit și ele ascensiunea la Calcedon. Dar și-a păstrat și primatul de onoare asupra vechilor scaune, tocmai datorită semnificației sale statale. Și nimic nu arată mai bine spiritul acestei evoluții decât acest „sinod" episcopal, care s-a format literalmente spontan în acești ani în jurul Arhiepiscopului Constantinopolului. Episcopi din provincii veneau în capitală pentru diverse probleme și astfel a apărut practica de a-i aduna pentru a examina diverse probleme bisericești. Acesta a fost embrionul viitoarelor sinoade patriarhale, primele rudimente ale unei înțelegeri complet noi „centralizate" a puterii primului episcop al unei regiuni, care avea să prevaleze mai târziu. Aceasta a fost victoria structurii „imperiale" a Bisericii asupra ultimelor rămășițe ale formei sale pre-niceene…

Toate acestea trebuie ținute cont pentru a înțelege semnificația reacției împotriva Calcedonului în Orient. Conciliul a fost un triumf nu numai al Adevărului absolut, obiectiv, atemporal, ci și al credinței Imperiului, credința Constantinopolului. Și dacă Imperiul ar fi fost cu adevărat ceea ce se proclama a fi, ceea ce era în „viziunea" celor mai buni oameni ai acelor vremuri – un stat creștin universal, supranațional, atunci acest triumf al Ortodoxiei „imperiale", triumful Constantinopolului ar fi fost pe deplin justificat atât istoric, cât și ecleziastic. Dar, din păcate, și aici discordia dintre teorie și practică a fost destul de acută. Unitatea Imperiului – culturală și psihologică – nu trebuie în niciun caz exagerată. „Conștiința sa de sine" ne-a fost păstrată prin documente oficiale, dar dacă facem abstracție de ele, imaginea este complet diferită și, sincer vorbind, tristă. Sub un strat subțire de elenism, cultură elenistică, stabilită în orașe și printre „intellectuali", vechile pasiuni naționale au continuat să clocotească, tradițiile antice au dăinuit. Ioan Gură de Aur a trebuit să predice în siriacă în suburbiile Antiohiei: greaca nu mai era înțeleasă acolo. Iar cercetările moderne arată din ce în ce mai mult că majoritatea puterii siriene sau copte din Imperiu a experimentat-o și a perceput-o ca pe un jug plin de ură. În plus, în estul Imperiului, începeau deja să apară scrierile creștine siriene, dependente, desigur, de greacă, dar arătând posibilitatea unei dezvoltări independente. Este suficient să arătăm numele Sfântului Efrem Sirul (373) în secolul al IV-lea pentru a simți întreaga profunzime, toate „potențialele" acestei receptări „orientale" a creștinismului.

Principalul teren fertil pentru reacția anticalcedoniană și monofizitism a fost monahismul. Dar tocmai monahismul, prin originea sa, a fost cel mai puțin legat de elenism, iar în secolele al IV-lea și al V-lea, în Siria și Egipt, a fost hrănit în

primul rând de elemente naționale locale: copte și siriene. Deja în sprijinul pe care călugării l-au acordat lui Atanasie, care se ascundea de poliție, se poate deslușI poate o nuanță de apărare a „propriilor” împotriva „străinilor”. Apărându-l pe Chiril, furios la conciliul „tâlhar”, călugării își apărau deja în mod evident Biserica „lor” de invadarea unui centru „imperial” străin. Lupta împotriva Calcedonului, pe lângă semnificația sa teologică, a căpătat acum un nou sens - unul religios-politic. Pasiunile etnice care se aprindeau sub o obrăznicie și-au găsit o modalitate de ieșire în monofizitism. Lupta împotriva „celor două naturi” amenința să se transforme într-o luptă împotriva Imperiului însuși.

Episcopii care se întorceau din Calcedon s-au confruntat cu rezistență populară în multe locuri. La Ierusalim, a fost necesară intervenția armatei pentru a-l aduce pe Patriarhul Iuvenal în orașul lor. În Alexandria, soldații care îl apărau pe Patriarhul Proterius, care fusese pur și simplu numit de Constantinopol să-l înlocuiască pe Dioscorul detronat, au fost închiși în Serapeum de o gloată înfuriată și arși de vii. Guvernul a recurs inițial la forță, încercând să „impună” Calcedonul. Dar când Marcian, ultimul reprezentant al dinastiei lui Teodosie cel Mare, a murit în 457, a început o eră de compromisuri cu monofiziții, iar timp de două secole această chestiune a dominat politica imperială. La Alexandria, în martie 457, poporul l-a ales pe Patriarhul lor monofizit Timotheus Elurus, iar Proterius a fost ucis. În 475, monofiziții au preluat și scaunul Antiohiei, alegându-l pe un anume Petru Foulon. Autoritățile și-au dat seama că monofiziții aveau în spate forțe populare enorme, amenințând unitatea politică a Imperiului. Și în același an 475, uzurpatorul Basiliscus, care îl exilase pentru scurt timp pe împăratul Zenon, a emis o „Enciclică” care condamna de fapt Calcedonul și cerea ca episcopii să o semneze: și a fost semnată de 500 până la 700 de episcopi! Zenon, care a recâștigat puterea în 476, a susținut inițial ortodoxia calcedoniană. Dar sub influența Patriarhului Constantinopolului, Acachie, și văzând creșterea neîncetată a monofizitismului în Egipt, Siria și Palestina, în 482 a emis „Enotikonul” - un decret dogmatic în care, fără a-i numi, respingea atât „tomosul” Papei Leon, cât și definiția calcedoniană. Patriarhii monofiziți din Alexandria și Antiohia au semnat acest decret, dar poporul a refuzat să-l urmeze: numai în Alexandria, o mulțime de 30.000 de călugări (!) au cerut patriarhului să renunțe la Henotikon. Și mai important este că, acceptând semnăturile ierarhilor monofiziți din aceste orașe, împăratul le-a recunoscut astfel legitimitatea. Dar exista și un patriarh „calcedonian” în Alexandria. Și acesta a depus o plângere la Roma. Papa Felix al III-lea a cerut ca Acachie al Constantinopolului, principalul inspirator al politicii de compromis, să accepte în mod clar dogma calcedoniană și scrisoarea lui Leon. Nereușind să realizeze acest lucru, în iulie 484 l-a detronat și excomunicat solemn pe Acachie: a început prima „schismă” cu Roma, care a durat treizeci de ani (484-518). Astfel, încercând să păstreze Răsăritul monofizit, Constantinopolul a pierdut Occidentul ortodox; „Schisma Akakievski” este o altă verigă într-un lung lanț de diferențe care vor duce la divizarea finală. Împăratul

Anastasie I (491-518) îi susținea deja deschis pe monofiziți: în 496 l-a detronat pe Patriarhul Constantinopolului, Eftimie, pentru că a refuzat să comunice cu Patriarhul monofizit al Alexandriei. În 511, Patriarhul Macedoniei a împărtășit aceeași soartă pentru „nestorianism” - adică pentru loialitatea față de Calcedon, iar în locul său a fost numit monofizitul deschis Timotei. În 512, Anastasie l-a ridicat la Scaunul Antiohiei pe principalul teolog monofizit Severus al Antiohiei, care a condamnat solemn Calcedonul la Sinodul din Tir (518).Cu fiecare an care trecea, diviziunea dintre ortodocși și monofiziți devenea din ce în ce mai profundă și mai ireparabilă. Este adevărat, în Palestina și Siria, unii călugări, sub conducerea Sfântului Sava cel Sfințit, fondatorul celebrei Lavre Palestiniene, au rămas fideli Ortodoxiei și nu au recunoscut ierarhia monofizită. Dar cea mai mare parte a sirienilor și, de fapt, întreg Egiptul s-au dovedit a fi o pradă fermă a ereziei. Și nu este o coincidență faptul că ortodocșii au primit porecla de „melkiți” - „poporul regelui” de acolo. Calcedonul s-a dovedit a fi o sinteză teologică, dar nu una „imperială”. Frământările monofizite au fost din ce în ce mai mult dezvăluite ca pedeapsă pentru unirea Bisericii cu Imperiul, sau mai degrabă ca pedeapsă a Bisericii pentru păcatele Imperiului, ca prima mare tragedie a tinerei lumi creștine.

În această tragedie, domnia de aproape patruzeci de ani a lui Justinian (527-565) semnifică ultima încercare de a păstra unitatea „universului” roman, desăvârșirea și punctul culminant al acelei lumi în care „antichitatea” pe moarte a intrat într-o alianță cu creștinismul. Încă de la început, Justinian este fermecat de marele trecut al Romei, iar la baza întregii sale politici nu stă o conștientizare sobră a realității, ci un vis - despre gloria de altădată a Imperiului, despre măreția puterii imperiale, despre misiunea Romei. „Sperăm”, scrie el, „că Dumnezeu ne va restitui țările pe care le dețineau vechii romani, până la cele două oceane”... Dar a fost un vis. În realitate, unitatea romană nu mai exista. În 395, pe patul de moarte, împăratul Teodosie cel Mare a împărțit Imperiul între cei doi fii ai săi: Honorius a primit Occidentul, Arcadie Orientul. Teoretic, Imperiul a continuat să fie un singur stat cu doi împărați, dar, în realitate, din acest moment, drumurile Orientului și Occidentului s-au despărțit definitiv. În Orient, deși legată prin succesiune organică de Roma, o nouă lume bizantină se dezvolta deja, în timp ce Occidentul roman, sub loviturile barbarilor, se cufunda din ce în ce mai mult în haosul acelor „epoci întunecate” din care avea să iasă mai târziu Europa romano-germanică.

Invaziile barbare, „marea migrație a popoarelor”, au început în 355 odată cu apariția hunilor în estul Europei. Sub presiunea lor, triburile germanice care se stabiliseră acolo au început să străpungă granițele Imperiului. Partea sa estică a fost salvată de Teodosie cel Mare. Apoi, respinși din sud, germanii s-au mutat

spre vest. Primul val a ajuns la Roma la începutul secolului al V-lea, dar a fost respins. Barbarii s-au stabilit totuși în Imperiu. Vizigoții din Italia, vandalii din Africa, francii din Galia, ca „aliați”, au recunoscut puterea romană, astfel încât victoria asupra hunilor de pe Câmpiile Catalane din 451 putea fi considerată încă o victorie pentru Roma. Dar Roma însăși decădea: crime, trădări, conspirații au înlocuit un împărat neputincios după altul, iar în 476 ultimul dintre ei a dispărut în mod lipsit de glorie. Iar în 493, ostrogoții lui Teodoric și-au fondat regatul în nordul Italiei. „Nominal” și acum toate aceste popoare continuau să recunoască puterea supremă și sacră a împăratului bizantin, iar prinții lor acceptau cu bucurie titluri de curte goale din Constantinopol; cu toate acestea, Occidentul se cufunda în barbarie și întuneric.

Bizanțul, la rândul său, îi întorcea din ce în ce mai mult spatele, centrul intereselor sale se muta spre est, iar din secolul al V-lea încoace începutul orientalizării Imperiului se simțea deja clar - în cultură, în psihologie, în artă, în „ritualul” curții. Dincolo de granițele Imperiului: în Georgia, Armenia, Persia - s-au născut noi Biserici creștine; „misiunea” bizantină s-a dezvoltat în est și, în mod caracteristic, de exemplu, ruptura cu Roma din 484 nu a entuziasmat în mod deosebit pe nimeni din Bizanț. Biserica, din păcate, era subordonată istoriei, iar istoria adâncea din ce în ce mai mult prăpastia dintre cele două jumătăți ale „universului” odinioară unit.

Însă Justinian nu a recunoscut această istorie a dezintegrării. Totul în mintea sa, în viața și acțiunile sale era subordonat „ideii romane” în tot universalismul său. El a preluat puterea într-un moment critic: de la începutul secolului, presiunea asupra Bizanțului din partea Imperiului Persan renăscut creștea, interesele vitale - așa cum au arătat clar evenimentele secolului următor - necesitau concentrarea tuturor forțelor în Orient. Dar Justinian i-a răscumpărat pe perși și și-a trimis armata sub comanda lui Belisarius în Occident. În 534, Africa a fost luată de la vandali, în anul următor bizantinii au ocupat Sicilia, iar pe 10 decembrie 536, Belisarius a intrat în Roma, abandonat de regele ostrogot... Visul a devenit realitate - în 559 a fost completat prin restaurarea stăpânirii romane în Spania. Murind, Justinian credea că vechea unitate a Imperiului fusese restaurată.

Justinian nu a separat restaurația internă de cea externă. Primii ani ai domniei sale au fost marcați de o sistematizare colosală a dreptului roman, glorificat sub numele de „Codul lui Justinian” (529) și „Pandect” (533). Această glorie nu este exagerată: codul lui Justinian a păstrat moștenirea dreptului roman, a făcut din el temelia unei noi lumi născute din prăbușirea Imperiului și a confirmat continuitatea noastră istorică. Opera juridică a fost în cele din urmă însoțită de o profundă reformă administrativă și financiară. Imperiul și-a recăpătat „forma” statală fermă.

Toate acestea îl fac pe Justinian ultimul mare împărat roman. Dar semnificația sa în istorie, în special în istoria Bisericii, nu poate fi înțeleasă fără a vedea în el și primul „ideolog” al Imperiului Creștin, care a rezumat rezultatele Uniunii Constantiniste. Sub conducerea sa, s-a realizat prima „sinteză” a bizantinismului creștin, iar această sinteză a determinat, la rândul ei, întreaga cale viitoare a Ortodoxiei Răsăritene.

Justinian nu separă niciodată tradiția statului roman de creștinism. El este pe deplin conștient de sine atât ca împărat roman, cât și ca împărat organic creștin. Sursa întregii sale teorii se află aici - în această unitate evidentă pentru el și complet inseparabilă a Imperiului și a religiei creștine. Dar aici se află și motivul ambiguității și, trebuie spus sincer, minciuna internă a acestei teorii. Pe de o parte, se arată că sub influența creștinismului, conștiința de sine a Imperiului s-a schimbat, fără îndoială: Justinian se simte întotdeauna un slujitor al lui Dumnezeu, un executor al voinței Sale, iar Imperiul este un instrument al planului divin în lume. Imperiul s-a plasat în sfârșit sub semnul Crucii, misiunea sa este de a proteja și răspândi creștinismul printre oameni. Prin urmare, nu trebuie să uităm sau să minimalizam interesul lui Justinian pentru munca misionară, ajutorul său pentru caritatea bisericească, sprijinul său material generos pentru Biserică și, în final, nu trebuie să negăm nici credința sa sinceră, nici interesul său autentic, și nu doar „politic”, pentru teologie. Nu este o coincidență faptul că codul său de legi începe cu o mărturisire a „credinței catolice” în Hristos și în Sfânta Treime, iar pe prețiosul tron al Sfintei Sofia - simbolul, inima și învelișul Imperiului - sunt împodobite cuvintele: „Ai Tăi aduc-Ți pe Justinian și Teodora”. Într-un anumit sens, acestea exprimă cu adevărat conștiința de sine și inspirația Împăratului. Imperiul aparține de acum înainte în întregime Dumnezeului creștin.

Însă majoritatea istoricilor nu văd defectul tragic al teoriei lui Justinian, care, între timp, explică toate eșecurile politicii sale religioase și, în felul ei, chiar le „justifică”. Unii istorici - ostili Bizanțului în ansamblu - îl consideră teoreticianul „cezaropapismului”, adică al subordonării Bisericii față de stat, iar în acest cezaropapism văd sursa tuturor relelor din istoria Răsăritului ortodox. Alții, dimpotrivă, susțin că Justinian a fost creatorul „simfoniei”, adică a unei teorii cu adevărat ortodoxe despre relația dintre Biserică și Stat, și interpretează păcatele și violența domniei sale ca abateri inevitabile de la regulile de pe pământ. Între timp, caracterul fatal al teoriei lui Justinian este că *nu există deloc loc pentru Biserică* în ea , că plasând creștinismul, sincer și în felul său profund, la baza întregii „acțiuni” statale, marele Împărat nu a *văzut* Biserica și, prin urmare, și-a derivat întreaga înțelegere a lumii creștine din premise false.

Ne grăbim să facem o rezervă: cuvântul „Biserică” se găsește la Justinian de nenumărate ori, el însuși definește misiunea regelui pios ca fiind „păstrarea purității credinței creștine și protejarea Sfintei Biserici Apostolice și Catolice de

orice tulburare”. Dar întreaga întrebare este: ce realitate se află în spatele acestui cuvânt? Știm că în conștiința creștinilor, de la bun început, Biserica a fost o societate nouă, un nou popor al lui Dumnezeu, creat printr-o misterioasă naștere nouă „prin apă și Duh”. Această naștere a dat o nouă dimensiune vieții creștine: a introdus-o într-o Împărăție care nu este din lumea aceasta, a împărtășit-o cu „viața veacului viitor”, încă ascunsă de lume, astfel încât, rămânând în această lume, un creștin, prin Biserică, devenea cetățean al unei alte lumi: „ați murit și viața voastră este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu”. Prin urmare, nu numai persecuția sau respingerea au separat Biserica de lume, ci ireductibilitatea esenței sale secrete la orice este pământesc. Încă din secolul al IV-lea, granița dintre Biserică și lume era clară: nu toți credincioșii acceptau botezul, atât de puternică era conștientizarea „punctului de ruptură” asociat cu această taină. Astfel, Sfântul Vasile cel Mare a acceptat botezul deja ca adult, iar Sfântul Ioan Gură de Aur i-a denunțat pe cei care întârziau botezul, amânând momentul despărțirii de viața „plăcută”... Dar deja în secolul al V-lea, această graniță externă a început să se estompeze treptat: societatea creștină coincidea din ce în ce mai mult cu societatea bizantină în general. Și totuși, în învățătura și conștiința Bisericii, principiul rămâne de nezdruncinat: Biserica este — distinctă de cea „naturală” — o societate „nu din lumea aceasta” și, dacă ne adâncim în textul actual al Liturghiei, aceasta rămâne totuși o adunare „închisă” a „doar a credincioșilor” și nu un serviciu public la care oricine intră poate „sta”... Prin urmare, coincidența limitelor societății sacramentale a credincioșilor cu limitele societății „naturale”, întrucât este rezultatul inevitabil al adoptării creștinismului de către întregul Imperiu, în sine nu încalcă în niciun fel învățătura originală a Bisericii despre ea însăși. Nu este ea trimisă tuturor oamenilor? Metodele sale de predicare și de influențare a oamenilor se schimbă oarecum, cultul său se dezvoltă, devine mai solemn, Biserica îmbrățișează viața umană mai larg, dar în esență rămâne ceea ce a fost și ceea ce ar trebui să fie: o adunare a poporului lui Dumnezeu, chemată în primul rând să mărturisească Împărăția lui Dumnezeu. Rugăciunea euharistică își păstrează până în ziua de azi toate aspirațiile escatologice, iar fiecare Liturghie proclamă „interlumea” supremă a Bisericii, apartenența sa la „veacul viitor”.

Însă această „coincidență” înseamnă că, de la „creștinizarea” Imperiului, granița dintre Biserică și lume a fost transferată din ce în ce mai mult din exterior – separându-i pur și simplu pe creștini de păgâni – în interior, în însăși conștiința creștină. Un creștin „aparține” atât Bisericii, cât și lumii, dar trebuie să fie conștient de diferența ontologică dintre ele. Încercând, ca și creștin, să-și lumineze întreaga viață în lume cu lumina învățăturii lui Hristos, el știe însă că valoarea sa supremă, comoara sa supremă – „singurul lucru necesar” – nu este din lumea aceasta: este Împărăția lui Dumnezeu, unirea finală cu Dumnezeu, bucuria desăvârșită a vieții veșnice cu Hristos. Și el „anticipează” această bucurie în Biserică, în adunarea ei, când la frângerea pâinii „vestește moartea

Domnului, mărturisește învierea Lui”... Unită în fiecare dintre membrii săi cu lumea, fiind ea însăși o parte a ei, Biserica, în ansamblu, este Sacramentul Împărăției lui Dumnezeu, anticiparea triumfului ei viitor și, prin urmare, este și complet liberă și distinctă de lume. Și vedem că toate eforturile predicatorilor și teologilor din secolele al IV-lea și al V-lea sunt îndreptate mai ales spre păstrarea în societatea bisericească a conștientizării tocmai a acestei „bidimensionalități” a vieții creștine. Aceste eforturi explică mult prin complicarea ritualului liturgic (accentul din ce în ce mai tangibil pus pe caracterul „teribil” al Sacramentului, ca manifestare în această lume a unei Realități absolut diferite, cerești, incomensurabile cu ea...); în final, monahismul o mărturisește prin plecarea sa. Prin predicare, cult și ascetism, Biserica luptă împotriva ispitei de a transforma creștinismul într-o religie „naturală”, de a-l „contopiți” complet cu lumea.

Însă aici se dezvăluie cea mai profundă dintre toate „neînțelegerile” dintre Biserică și Imperiu. Statul roman a putut accepta relativ ușor învățătura Bisericii despre Dumnezeu și Hristos ca doctrină religioasă oficială; a putut oferi Bisericii un ajutor puternic în eradicarea păgânismului și în plantarea creștinismului; a putut, în cele din urmă, într-o oarecare măsură să-și „creștineze” legile. Dar nu a putut recunoaște pe deplin Biserica ca o societate distinctă de ea însăși; nu a înțeles independența sa „ontologică” față de lume. Acest lucru a fost împiedicat de absolutismul religios al conștiinței de sine a statului roman și, în el, de percepția de sine a împăratului ca reprezentant al lui Dumnezeu pe pământ. Iar ideea este că convertirea la creștinism nu numai că nu a slăbit, ci, dimpotrivă, a întărit această conștiință de sine, aducând-o la concluzia sa „logică”. Vorbind despre convertirea lui Constantin, am subliniat deja că unicitatea ei, sensul ei pentru viitor, consta tocmai în „imediatitatea” alegerii sale de către Hristos, în faptul că el „a primit un semn ca Pavel, nu de la oameni”... Deja în ochii lui Constantin însuși, aceasta plasa Imperiul într-un loc special în istoria sacră a mântuirii, îl făcea desăvârșirea și încoronarea acelei creșteri de evenimente care, prin Vechiul și Noul Testament, duce la victoria finală a lui Hristos asupra lumii. Și cu cât Biserica „coincidea” mai mult în sfera sa de aplicare cu Imperiul, cu atât granița externă dintre ele devenea mai imperceptibilă, în psihologia statului fuziunea completă a lor într-una singură se producea deja din ce în ce mai puternic, iar fuziunea, desigur, sub autoritatea „Autocratului” numit de Dumnezeu - Autocratul. În exterior, structura Bisericii a rămas neatinsă. Odată cu distrugerea păgânismului, Împărații au renunțat necondiționat la acele funcții preoțești sau sacerdotale pe care, datorită aceleiași naturi teocratice a statului, le aveau în Roma antică; Puterea sacramentală, didactică, pastorală a ierarhiei nu a fost în niciun fel limitată, ci, dimpotrivă, înconjurată de onoruri și privilegii fără precedent. Ierarhia singură - cel puțin teoretic - a continuat să fie exponentul autorizat al credinței bisericești, iar statul se recunoștea obligat să protejeze, să răspândească și să confirme învățătura Bisericii stabilită de sinoade. Dar tocmai asta este caracteristic, și istoricii în mare parte nu observă acest lucru, că însăși

problema relației dintre Biserică și Stat în Bizanț a fost aproape imperceptibil, aproape inconștient înlocuită de problema relației dintre puterea seculară și ierarhie. În conștiința imperială, Biserica s-a contopit cu lumea, dar pentru că este o lume creștină, are, cum ar spune, două surse ale existenței, structurii și bunăstării sale care se completează reciproc: Țarul și Preotul. În scrierile bizantine, compararea relației dintre Biserică și Stat cu relația dintre suflet și trup a devenit treptat clasică. Cu alte cuvinte, statul este gândit ca un trup care trăiește grație prezenței unui suflet în el - Biserica. Dar trebuie să vedem diferența radicală dintre această schemă și învățătura Bisericii primare, pe care aceasta nu a abandonat-o niciodată,căci aceasta ar însemna renunțarea la sine. Biserica primară însăși se simte ca un trup, un organism viu, un popor nou, complet ireductibil la orice popor sau la orice societate naturală. Și numai în cadrul acestui organism și numai în raport cu el are sens slujirea ierarhiei, al cărei scop este de a realiza această unitate, de a transforma Biserica după chipul lui Hristos Însuși. Teoretic, toți oamenii din lume sunt chemați și pot deveni membri ai acestui trup, dar chiar și atunci lumea nu devine Biserică, pentru că în ea și prin ea oamenii devin parte a unei alte lumi, a unei alte vieți - cea care va apărea „în glorie” abia după sfârșitul acestei lumi... Dar în doctrina oficială bizantină, statul însuși este asemănat cu un trup, nu în acest sens creștin timpuriu și nici pentru că, de facto, toți supușii imperiului au devenit membri ai Bisericii. De fapt, el provine în întregime din premise păgâne necucerite, conform cărora statul însuși este conceput ca singura societate întemeiată de Dumnezeu, care îmbrățișează întreaga viață umană. Reprezentantul vizibil al lui Dumnezeu în ea, executorul voinței Sale și administratorul proprietății Sale este Împăratul. Printre îndatoririle sale se numără grija în egală măsură pentru bunăstarea religioasă și materială a supușilor săi, iar puterea sa nu este doar de la Dumnezeu, ci și de natură divină. Singura diferență dintre această schemă și teocrația păgână este că Imperiul a găsit adevăratul Dumnezeu și adevărata religie în creștinism. Hristos și-a lăsat puterea de a ierta, vindeca, sfinți și învăța preoților. Prin urmare, aceștia trebuie să fie înconjurați în stat cu o onoare specială, căci bunăstarea Imperiului depinde acum de ei, de rugăciunile și sacramentele lor.a vindeca, a sfinți, a învăța, a lăsat-o în seama preoților. De aceea, ei ar trebui înconjurați în stat cu o onoare specială, căci bunăstarea Imperiului depinde acum de ei, de rugăciunile și sacramentele lor.a vindeca, a sfinți, a învăța, a lăsat-o în seama preoților. De aceea, ei ar trebui înconjurați în stat cu o onoare specială, căci bunăstarea Imperiului depinde acum de ei, de rugăciunile și sacramentele lor.

În conștiința statală bizantină timpurie, Biserica este ierarhie, dogme, cult, templu: și toate acestea sunt, într-adevăr, „sufletul” lumii, sufletul Imperiului. Dar Biserica ca trup, Biserica ca societate, se desprinde din această conștiință; este înlocuită sau substituită de stat. Și, prin urmare, nu mai există o problemă a Bisericii și Statului, ci doar o chestiune a relației dintre cele două puteri:

„seculară” și „spirituală” în statul însuși. Justinian răspunde la această întrebare în legislația sa și în politica sa religioasă. De aici și semnificația domniei sale în istoria Bisericii.

Acest răspuns este cunoscut în istorie sub numele de ideea de „simfonie”, exprimată cel mai bine de Justinian în celebra sa a șasea nuvelă. „Există două mari binecuvântări”, scrie el, „daruri ale milei Celui Preaînalt pentru oameni - preoția și împărăția (Sacerdotium et imperium). Fiecare dintre aceste binecuvântări acordate oamenilor este stabilită de Dumnezeu, are propriul său scop. Dar, pornind de la același principiu, se manifestă în unitate, în activitate comună.” Preoția este responsabilă de treburile divine, cerești. Împărăția - umană, pământească. Dar, în același timp, împărăția are toată grija să păstreze dogmele bisericești și onoarea preoției. Și preoția, împreună cu împărăția, îndrumă toată viața publică pe căi plăcute lui Dumnezeu.

Această doctrină ar putea fi recunoscută, împreună cu A. V. Kartașov, ca fiind „teoretic cea mai bună dintre toate cele existente”, dacă statul, care este proclamat în ea ca fiind la fel de necesar și un mare bine ca Biserica, s-ar reevalua cu adevărat în lumina învățăturii creștine despre lume. Creștinismul nu a negat niciodată nici binele statului, nici posibilitatea de a-l ilumina cu Lumina lui Hristos. Dar sensul apariției Bisericii în lume ca societate, ca organizație vizibilă, a constat tocmai în faptul că limitele statului au fost dezvăluite în el, absolutismul său a fost demontat pentru totdeauna, orice „sacralizare” a naturii sale - și aceasta, la urma urmei, a constituit esența statului antic. Biserica dezvăluie lumii că există doar două valori absolute, eterne și sacre: Dumnezeu și omul, în timp ce orice altceva, inclusiv statul, în primul rând, este limitat prin însăși natura sa, prin apartenența sa în cele din urmă doar la „această lume” și, în al doilea rând, este un bine doar în măsura în care servește planului lui Dumnezeu pentru om. Prin urmare, „iluminarea” statului constă, în primul rând, în conștientizarea limitelor sale, în refuzul său de a se considera o valoare absolută, iar creștinii au luptat pentru această iluminare în epoca persecuției, când au respins dreptul statului de a subjuga întreaga persoană. Prin urmare, postulatul lumii creștine nu este fuziunea Bisericii cu statul, ci, dimpotrivă, distincția lor: căci statul creștin este creștin doar în măsura în care nu pretinde a fi totul pentru om, a-i determina întreaga viață, ci îi oferă posibilitatea de a fi membru al unei alte societăți, al unei alte realități; diferită în raport cu statul, deși nu ostilă acestuia.

Între timp, din punct de vedere istoric - și aceasta este întreaga dramă a bizantinismului - această „reevaluare” nu a avut loc nici sub Constantin, nici după el. Teoria lui Justinian este înrădăcinată în conștiința teocratică a Imperiului păgân, pentru care statul este forma sacră și absolută a lumii, sensul și justificarea ei. Și, prin urmare, este imposibil să vorbim despre subordonarea Bisericii față de Stat, deoarece pentru subordonare sunt necesare două

„subiecte” diferite. Între timp, în înțelegerea teocratică nu există și nu poate exista nimic care să nu aibă legătură cu statul, iar religia este în esență o funcție statală. Mai mult, aceasta este cea mai înaltă funcție, într-un fel subordonând tot restul din viața statului, dar numai pentru că statul însuși este religios prin natura sa, este „forma” divină a societății umane. Statul este „subordonat” religiei, dar religia însăși are statul ca obiect al „formării” sale și, în acest sens, îi este subordonată, ca valoare supremă pentru care există. „Binecuvântarea Bisericii este fortăreața Imperiului” - în aceste cuvinte ale lui Justinian este cheia întregii sale teorii. El acceptă distincția dintre puterea regală și puterea spirituală în întregime, iar în aceasta din urmă vede purtătorul acelui adevăr, acordul cu care constituie prima datorie a statului; el înțelege că „împărăția” și „preoția” au scopuri diferite, dar toate acestea - atât distincția, cât și adevărul, și scopurile diferite - toate există intern *pentru* binele, puterea și bunăstarea Imperiului, ca valoare ultimă și absolută. Și este caracteristic faptul că chiar și dragostea lui Justinian pentru monahism (a fondat zeci de mănăstiri în tot Imperiul), ca și cum ar respinge acest absolutism religios al Imperiului prin simplul fapt al existenței sale, are ca sursă: „Dacă aceste mâini imaculate și aceste suflete sfințite se vor roagă pentru Imperiu, armata sa va fi mai puternică, bunăstarea statului mai mare, recolta de cereale și comerțul mai înfloritoare, datorită favoării neîndoielnice a lui Dumnezeu”. Chiar și cei al căror unic scop este să mărturisească faptul că „chipul acestei lumi trece” și că poate fi folosit doar „ca și cum nu ar fi folosit-o” și se regăsesc incluși în această înțelegere „utilitaristă” antică a religiei, devin în ochii Împăratului o sursă de bunăstare materială (nici măcar spirituală!) pentru Imperiu.

În „sinteza” lui Justinian, Biserica pare să se dizolve, iar conștiința „alterității” sale fundamentale față de lume și Împărăție dispare în cele din urmă din psihologia statului. Primul capitol din istoria lumii creștine se încheie cu revenirea victorioasă a absolutismului păgân.

Acest lucru este cel mai bine revelat de soarta Bisericii însăși sub Justinian. Încă din primii ani ai domniei sale, împăratul a arătat că înțelegea unitatea religioasă a Imperiului ca fiind la fel de evidentă și naturală ca unitatea statului. Au fost luate măsuri stricte împotriva tot felul de secte eretice, rămășițe ale unor diviziuni și dispute antice. Justinian a decis și mai decisiv să se ocupe de păgânism și de citadela sa, Universitatea din Atena, care tocmai fusese acoperită de glorie de ultimul dintre marii filozofi păgâni, Proclus. În 529, Universitatea a fost închisă și înlocuită de prima universitate creștină din Constantinopol. Campanii de convertire în masă au început în capitală și în Asia Mică. Puținii păgâni rămași au trebuit să treacă definitiv la clandestinitate.

Am văzut că, începând cu anul 484, Biserica Romană rupsese comuniunea cu Constantinopolul din cauza politicii pro-monofizite a împăratului Anastasie și a clerului superior. Dar poporul Constantinopolului a rămas credincios Calcedonului și memoriei celor doi patriarhi care suferiseră pentru aceasta, Eftimie și Macedonie. Justinian, încă doar „succesor" sub împăratul Justin I, și-a început politica religioasă cu o reconciliere solemnă cu Roma, iar prețul acestei reconcilieri a fost semnarea de către patriarh și episcopi a unui document întocmit de Papa Hormisdas, atât de viu papist în conținutul său, cum nu mai văzuse Biserica Răsăriteană. Patriarhii ortodocși Eftimie și Macedonie, ei înșiși victime ale monofizitismului, deja glorificați ca sfinți în Constantinopol, au trebuit să fie condamnați de propria lor Biserică doar pentru că o conduceau în anul în care comuniunea dintre Roma și Constantinopol a fost ruptă! Justinian avea nevoie de pace cu Roma cu orice preț. Deja în acel moment, un plan pentru restaurarea anticului Imperiu în Occident se maturiza în mintea sa. Și nu trebuie să uităm că în haosul care domnea acolo, singura legătură cu Bizanțul și tradiția romană rămânea papalitatea. Autoritatea sa era de nezdruncinat chiar și printre barbarii germani, în ciuda afilierii lor oficiale la arianism (prin Ulfila Gotul, care i-a botezat în secolul al IV-lea, în momentul triumfului arianismului). Și nu trebuie să uităm că în aceste secole de decădere și distrugere, papalitatea a rămas, în ciuda tuturor „dezamăgirilor", fidelă Imperiului. Doar întunecarea iconoclastă a Bizanțului în secolul al VIII-lea avea să-i smulgă definitiv pe papi de această loialitate, forțându-i să caute noi apărători chiar printre acei barbari pentru care timp de secole a rămas nu doar un centru religios, ci și un purtător al marii tradiții romane. Lor, în cele din urmă, le va transmite această tradiție: sămânța Christianitas-ului occidental, a marelui Ev Mediu creștin.

Justinian a „mariat" pe papalitate pentru a-și restabili puterea în Occident. Papalitatea era de neclintit în loialitatea sa față de Papa Leon și Conciliul de la Calcedon. Dar în Orient, situația pe care a găsit-o când a venit pe tron era diametral opusă. În Egipt, Biserica aparținea în întregime monofiziților, în timp ce în alte provincii se aflau susținătorii „Enotikonului" - adică semi-monofiziți. Biserica antiohiană era condusă de „creierul" întregii teologii monofizite - Sever. Justin și Justinian au început cu o încercare de a readuce cu forța episcopatul imperial la credința calcedoniană. Dar noii episcopi, numiți și consacrați la Constantinopol, au trebuit să-și ocupe scaunele cu ajutorul poliției. Mulțimea a făcut ravagii, mănăstiri întregi au trebuit evacuate, blesteme se auzeau peste tot împotriva „sinodiților". Doar Palestina în ansamblu era ortodoxă, cu excepția unei minorități nesemnificative. Dar în Siria, în Edessa, la periferia Asiei Mici, ierarhia calcedoniană a fost impusă cu forța. Nu au îndrăznit deloc să atingă Egiptul - Severus al Antiohiei și alți lideri monofiziți s-au ascuns acolo.

Însă Justinian a abandonat curând politica forței pentru a începe, la rândul său, o politică de compromis. Această schimbare este de obicei atribuită influenței soției

sale, Theodora, o monofizită secretă care oferea invariabil asistență liderilor ereziei persecutați. Alți istorici vorbesc despre o diviziune particulară a sferelor între soț și soție: sprijinul lui Justinian pentru ortodoxie și cel al Theodorei pentru monofizitism se presupunea că ar fi fost o manevră politică ce a păstrat unitatea Imperiului, permițând ambelor curente să se bazeze pe puterea regală. Într-un fel sau altul, Justinian nu a putut să nu înțeleagă întreaga semnificație amenințătoare a acestei diviziuni religioase, în spatele căreia „separatismul" naționalismelor antice devenea din ce în ce mai evident.

Din 531 încoace, el și-a schimbat brusc cursul. Călugărilor exilați li s-a permis să se întoarcă la mănăstirile lor. Un număr imens dintre ei s-au stabilit lângă palatul împăratului însuși, unde, timp de decenii, aveau să formeze centrul intrigilor monofizite secrete din jurul Teodorei. Dar împăratul încă spera la o conspirație teologică. În 533, a organizat o dezbatere de trei zile cu participarea a doisprezece teologi - șase de fiecare parte. În ciuda tonului pașnic și a nivelului teologic ridicat al disputei, dezbaterea s-a încheiat în nimic. La scurt timp după aceea, Teodora a reușit chiar să-l aducă pe un anume Antim, un monofizit aproape declarat, la patriarhia Constantinopolului. O întâlnire cu Sever al Antiohiei, pe care împăratul a reușit să-l ademenească din Egipt pentru dezbateri teologice, i-a finalizat convertirea. Dar în acest moment, Papa Agapit însuși a apărut la Constantinopol. Erezia patriarhului este expusă, acesta dispare - și în locul său, prin mâna papei, este ridicat Mina ortodox. Justinian își schimbă din nou cursul. Prin edictul din 536, monofizitismul este din nou condamnat solemn, cărțile lui Sever al Antiohiei sunt retrase din circulație, iar ereticilor li se interzice intrarea în capitală. El decide să facă un pas și mai decisiv: după atâția ani de recunoaștere aproape oficială a ierarhiei monofizite din Egipt, un episcop ortodox este trimis acolo - cu puteri nelimitate. Un val de teroare se cuprinde din nou în țară...

Dar chiar în acest moment se întâmplă ireparabilul: apariția unei ierarhii monofizite paralele, care va transforma în final și irevocabil într-o diviziune ceea ce ar putea fi considerat încă o divergență teologică. Cu ajutorul aceleiași Teodore, un anume episcop Ioan, exilat pentru erezie, își realizează transferul în capitală sub pretextul tratamentului. Aici, ascuns de poliție de împărătească, începe să hirotonească preoți acasă. Reușește apoi să călătorească în secret prin aproape toată Asia Mică cu același scop. Puțin mai târziu, un alt episcop secret, Iacob Baradai („strengarul"), trece prin Siria sub pretextul unui cerșetor. De data aceasta, cu ajutorul a doi episcopi egipteni exilați, hirotonește și el episcopi. Aceștia din urmă își aleg curând patriarhul monofizit. S-a pus începutul bisericii „iacobite" (de la numele lui Iacob Baradai): aceasta există și astăzi... Copții și sirienii și-au primit biserica națională, a avut loc prima divizare a Bisericilor.

De acum înainte, nici Justinian, nici succesorii săi nu se vor mai retrage vreodată din Calcedon: Imperiul își unește pentru totdeauna soarta cu Ortodoxia. Dar nu este oare tragic faptul că unul dintre principalele motive pentru respingerea Ortodoxiei de către aproape întregul Orient non-grec a fost ura sa față de Imperiu? O sută de ani mai târziu, sirienii și copții îi vor întâmpina pe cuceritorii musulmani ca pe niște salvatori - aceasta este pedeapsa Bisericii pentru ambiguitatea internă a alianței constantiniene.

Însă Justinian a arătat adevărata măsură a absolutismului său în istoria vagă și lungă a celui de-al Cincilea Sinod Ecumenic. Cauzele externe care au dus la acesta pot părea întâmplătoare și nu este ușor de înțeles regularitatea sa internă în cristalizarea treptată a dogmei ortodoxe, acea regularitate care, în ciuda tristului său aspect istoric, a păstrat totuși autoritatea universală a acestui sinod în conștiința bisericească.

Chestiunea a început cu o nouă dispută despre teologia lui Origen. În ciuda enormei influențe exercitate de marele „didaxal" alexandrin, unele puncte ale învățăturii sale au început să nască îndoieli foarte devreme. Deja la sfârșitul secolului al III-lea, Metodie din Olimp a scris împotriva învățăturii sale despre preexistența sufletelor și natura trupurilor înviate. O sută de ani mai târziu, la sfârșitul secolului al IV-lea, celebrul denunțător al ereziilor Epifanie din Cipru a văzut în Origen sursa subordonării ariene a Fiului față de Tatăl, Fericitul Ieronim a scris împotriva lui Origen în același timp și, în cele din urmă, în anul 400, Conciliul din Alexandria, sub președinția lui Teofil din Alexandria, a condamnat solemn erorile origenismului. Origen, am spus deja, a fost primul care a încercat o sinteză între creștinism și elenism, dar în această sinteză elenismul a „denaturat" fatal creștinismul și, prin urmare, lupta împotriva lui Origen a fost unul dintre aspectele acelei „bisericizări" critice, dificile a elenismului, în care, am indicat deja, se afla sensul istoric al erei patriotice. Biserica l-a „digerat" pe Origen, aruncând ceea ce în învățătura sa se dovedea a fi incompatibil cu credința sa, îmbunătățind ceea ce se dovedea a fi valoros și util. Dar la scară universală, problema lui Origen nu s-a pus, iar depășirea „origenismului" s-a realizat, în primul rând, în disputele teologice în sine - despre Treime, despre Dumnezeu-umanitate, prin rafinarea lentă a limbajului teologic și, în el - o clară „stăpânire" teologică a tradiției bisericești.

Însă de aceea, recidiva bruscă și accentuată a origenismului la sfârșitul secolului al V-lea și începutul secolului al VI-lea nu a fost o întâmplare: ea a dezvăluit întreaga forță – chiar și în conștiința bisericească însăși – a motivelor elenice necucerite, tentația continuă a „raționalizării" filosofice a creștinismului. Renașterea origenismului trebuie interpretată în acest context. În primul rând, nu este întâmplător faptul că aceste dispute despre Origen, care au dobândit o asemenea acuitate sub Justinian, s-au limitat aproape exclusiv la mediul

monastic. Am văzut că monahismul s-a născut ca o cale sau metodă de întruchipare „practică” a maximalismului evanghelic. Dar foarte devreme experiența ascetică a început să fie „înțeleasă”, să dobândească o anumită teorie. Și în crearea acestei teorii, influența lui Origen s-a dovedit a fi unul dintre factorii decisivi. Și nu numai Origen singur, ci întreaga tradiție alexandrinară, cu interesul său pentru interpretările mistice, spirituale ale Scripturii, cu idealul său de „gnoză” – adică contemplare ca cea mai înaltă cale, și „îndumnezeire”. Prin urmare, disputele despre Origen au apărut foarte devreme printre călugări. Conform legendei, Sfântul Pahomie cel Mare le-a interzis deja adepților săi să-i citească operele. Pe de altă parte, influența lui Origen se simte și în „Viața lui Antonie” compilată de Sfântul Atanasie cel Mare. Vasile cel Mare și prietenii săi, fondatorii monahismului pe pământ grecesc, au fost fascinați de Origen și, în cele din urmă, fără îndoială, lucrările ascetice ale lui Evagrie Ponticul, care s-au răspândit în Orient și au avut o influență puternică asupra tuturor scrierilor ascetice ulterioare, sunt direct dependente de origenism. Odată cu asimilarea multor lucruri valoroase din tradiția alexandriană, pericolul acesteia s-a resimțit din ce în ce mai mult: acesta consta în „spiritualizarea” creștinismului, într-o „dezîntrupare” foarte subtilă, foarte secretă a omului; era pericolul idealismului grecesc necucerit, dorința de a înlocui „mântuirea” cu „contemplarea”.

La începutul secolului al VI-lea, aceste dispute și îndoieli despre Origen, care nu se potoliseră niciodată cu adevărat printre călugări, au depășit Deșertul și au atras atenția unor cercuri bisericești mai largi. În 531, fondatorul deja destul de în vârstă al celebrei Lavre Palestiniene, Sfântul Sava, a mers la Constantinopol pentru a obține ajutor guvernamental pentru Palestina, care fusese devastată de revolta samariteană. Călugărul Leonțiu, unul dintre principalii apărători ai teologiei lui Origen în Lavră, a mers acolo cu el. La Constantinopol, Sava a luat parte la dispute cu monofiziții. Origenismul lui Leonțiu a fost dezvăluit și Sava a trebuit să se distanțeze de el. La scurt timp după el, un alt origenist convins, Teodor Ascida, a venit la Constantinopol. S-a apropiat atât de mult de Justinian încât acesta din urmă l-a numit într-unul dintre cele mai importante scaune, Cezareea Capadociei. Având un astfel de patron la curte, origeniștii și-au ridicat capetele peste tot. Însă în această perioadă, o delegație ecleziastică din Constantinopol a sosit în Palestina cu alte treburi, inclusiv învățatul diacon roman Pelagius, reprezentantul sau „apocrisiarul” Papei în Orient. Acesta nu a putut să nu observe disputele dintre călugări cu privire la numele lui Origen. În Occident, Origen fusese considerat mult timp eretic, iar Pelagius a făcut scandal. La insistențele sale, Patriarhul Efrem al Antiohiei a condamnat solemn origenismul. Tulburările provocate de această condamnare au ajuns în cele din urmă la Constantinopol. În ciuda tuturor eforturilor lui Teodor Ascida, împăratul, după ce a examinat întreaga chestiune, a emis în 543, sub forma unui edict, o condamnare lungă și argumentată a origenismului - sau mai degrabă a acelor părți ale acestuia care mergeau evident împotriva învățăturii Bisericii. Toți cei

cinci patriarhi au semnat necondiționat această condamnare și disputele au continuat doar printre monahii palestinieni. În ciuda naturii neobișnuite a definiției teologice printr-un edict de stat (se pare că nimeni nu a protestat împotriva acestui lucru!), origenismul, cel puțin în afirmațiile sale extreme, fusese deja depășit de conștiința bisericească.

Însă condamnarea lui Origen, paradoxal, s-a dovedit a fi cauza unor evenimente mult mai importante. Teodor Ascida, deși a semnat edictul împotriva lui Origen, nu l-a iertat pe Pelagius pentru intervenția sa în aceste dispute, ceea ce a dus la condamnarea iubitului său învățător. El l-a inspirat pe Justinian cu ideea de a-i condamna, urmându-l pe Origen, pe cei trei principali teologi antiohieni, care erau într-un fel sau altul legați de nestorianism: Teodor de Mopsueta, Teodoret de Cirus și Ibas de Edessa. Acuitatea problemei a constat în faptul că toți acești trei învățători au fost achitați de Sinodul de la Calcedon de acuzațiile alexandrinilor și au murit în pace cu Biserica. Sinodul de la Calcedon, din punct de vedere teologic, a fost o victorie pentru Papa Leon cel Mare și, în persoana sa, pentru întregul Occident. Atacând cele „trei capitole” (așa cum au ajuns curând să fie numiți cei trei învățători condamnați, confundându-le cu cele trei „capitole” ale edictului imperial împotriva lor), Teodor insultă astfel Occidentul; Intențiile acestui intrigant întunecat nu ne sunt pe deplin clare: dorea o ruptură cu Roma pentru a se „răzbuna” pentru origenism sau căuta să-și consolideze propria poziție? Într-un fel sau altul, dar în același cerc teologic de curte în care a fost pregătit edictul împotriva lui Origen, un nou document a fost redactat în jurul anului 544, din nou sub forma unui edict imperial, condamnându-l solemn pe Teodor de Mopsueta și acele lucrări ale lui Teodoret de Cirus și Ibas de Edessa în care aceștia se certau cu Chiril al Alexandriei. Împăratului i-a plăcut această idee, deoarece, într-o perioadă de intensificare a luptei administrative cu monofiziții, edictul le-ar putea servi drept dovadă suplimentară a respingerii lui Nestorie de către ortodocși și i-ar putea conduce la ortodoxie.

Însă dacă condamnarea lui Origen nu a stârnit nicio rezistență, edictul din 544 a stârnit o furtună. Reprezentantul papal Ștefan, care l-a înlocuit pe Pelagius, a refuzat categoric să-l semneze. Cei patru patriarhi răsăriteni au semnat doar sub amenințarea depunerii și a exilului, și apoi cu condiția ca, dacă papa roman nu semna, și ei să-și retragă semnăturile. Dar împăratul a decis să-și facă voia. Știa că Occidentul, lăsat de capul său, nu-i va condamna pe cei pe care Conciliul de la Calcedon îi recunoscuse și îi justificase; așa că Papa Vigilius a fost prins în timpul slujbei și pus pe o corabie. În Sicilia s-a întâlnit cu Arhiepiscopul de Milano, Diatius, și cu reprezentanți ai Bisericilor Africane: toți au fost extrem de negativi față de edict, văzând în el o călcare în picioare a Calcedonului. Abia în 547 a ajuns la Constantinopol, unde a fost întâmpinat cu solemnitatea cuvenită. Împăratul i-a atribuit palatul lui Placidus. Acum a început o lungă tragedie, pe care este imposibil să o trecem sub tăcere, chiar dacă, în cele din urmă, i s-a

dezvăluit un sens pozitiv. Vigilius a adoptat mai întâi o poziție dură și a refuzat să comunice cu patriarhul și cu toți cei care au semnat edictul împotriva „Celor Trei Capitole”. Apoi, Justinian a început procesarea sa teologică. Trebuie spus că argumentele teologilor bizantini erau, în esență, corecte. Teodor de Mopsuetia - am spus deja - a fost părintele incontestabil al „nestorianismului”, într-o măsură mai mare decât ucenicul său, Nestorie. Pe de altă parte, dacă Biserica a recunoscut ortodoxia lui Chiril, atacurile extrem de dure și evident nedrepte împotriva acesteia ale lui Teodoret și Ibas au căzut, fără îndoială, sub condamnare. Papa a făcut referire la justificarea lor prin Sinodul de la Calcedon, dar Sinodul de la Calcedon - i-au răspuns ei - i-a justificat pe baza respingerii lui Nestorie și nu a intrat într-o discuție despre scrierile lor teologice. În cele din urmă, Papa a cedat și s-a alăturat condamnării „Celor Trei Capitole”. Dar acum s-a iscat o furtună în Occident, unde Papa Vigilius a fost văzut ca un apostat și trădător al Calcedonului. Celebrul teolog african Facundus din Hermia a publicat o carte, „În apărarea celor Trei Capitole”, care a stârnit senzație. Conciliu după conciliu s-a pronunțat împotriva condamnării, iar în Africa s-a mers până la a-l excomunica solemn pe Papa însuși. Justinian și-a dat seama că semnătura Papei în acest caz nu decidea nimic. Vigilius, speriat, l-a implorat să reconsidere întreaga chestiune și să convoace un Conciliu Ecumenic în acest scop. Iar Împăratul, după ce a primit o promisiune scrisă de la Papă că va fi de acord cu condamnarea „celor Trei Capitole”, a ordonat pregătirile pentru Conciliu. Tot ce se făcuse până atunci a fost anulat oficial.

Justinian a înțeles „pregătirea” conciliului în felul său. În Africa, de exemplu, unde rezistența față de edict a fost deosebit de puternică, împăratul i-a arestat pe episcopii principali, inclusiv pe arhiepiscopul Cartaginei, și i-a înlocuit cu alții. Și totuși, rezultatul conciliului părea neclar. Împăratul a decis să modifice planul inițial. În loc să reexamineze întreaga chestiune, așa cum îi promisese lui Vigilius, era mult mai simplu să le ceară episcopilor adunați să semneze un document deja pregătit. A fost emis un nou edict, cu argumente teologice detaliate, și trimis tuturor bisericilor. Patriarhul Alexandriei, care a refuzat să-l accepte, a fost imediat exilat și înlocuit cu unul nou.

Vigilius a refuzat să recunoască acest edict, care încălca cuvântul dat lui de Împărat. Justinian a început să se înfurie și, simțind pericolul, Vigilius, împreună cu Datius de Milano, au decis să caute protecție într-un refugiu inviolabil - în Biserica Sfântul Petru din palatul lui Hormisdas. Aici s-a desfășurat o scenă urâtă. La ordinul Împăratului, poliția a dat buzna în biserică pentru a-l aresta pe Papă. Acesta a rezistat cu atâta energie încât coloanele de deasupra altarului s-au prăbușit și aproape l-au zdrobit. Mulțimea care se adunase a început să-și exprime violent indignarea, iar poliția a trebuit să plece cu mâinile goale. Au început din nou amenințări, calomnii, insulte meschine, dar orar, și umilințe. Palatul lui Placidus s-a transformat treptat într-o închisoare. Au trecut astfel

câțiva ani, timp în care s-a format rapid un gol în jurul Papei. Datius de Milano a murit, cercul clericilor occidentali s-a topit. Și totuși, Papa părea să-și atingă scopul: renunțarea Împăratului la edicte, o decizie liberă asupra problemei. După nenumărate răsturnări de situație, conciliul s-a deschis în sfârșit la Constantinopol pe 5 mai 553. A început cu o condamnare solemnă a origenismului, care încă agita Palestina. Papa a anunțat că, deși nu va fi prezent personal la conciliu, își va trimite în scris opinia cu privire la chestiunea „Celor Trei Capitole”. Acest document lung și temeinic motivat începe cu o condamnare necondiționată a teologiei lui Teodor de Mopsuestia. Cât despre el, Papa face referire la practica străveche a Bisericii de a nu-i judeca pe cei care au murit în pace cu ea, lăsând acest lucru în seama judecății lui Hristos. Papa a refuzat să-i condamne pe Teodoret și Ibas, care au fost apărați de Conciliul de la Calcedon.

Însă acest document nu a ajuns la episcopi. În schimb, Justinian a prezentat conciliului condamnarea scrisă a lui Vigilius asupra „Celor Trei Capitole”, pe care acesta o înmânase împăratului chiar la începutul disputei. Condamnat pentru contradicție, papa a fost exclus din „diptice”, adică numele său a fost eliminat din comemorarea de la Liturghie. Pe 2 iunie, conciliul și-a completat condamnarea „Celor Trei Capitole” semnând paisprezece anateme. După cum am spus deja, nimeni nu a apărat documentele în cauză, așa că Biserica Răsăriteană a acceptat fără durere decretul Sinodului Ecumenic ca fiind ceva evident.

În cele din urmă, și Vigilius l-a semnat. Dar nu era destinat să se întoarcă la Roma. A murit la Siracuza în 555. Conciliul a fost acceptat cu dificultate în Occident. Rolul principal în această acceptare l-a jucat succesorul lui Vigilius, Pelagius, același care fusese unul dintre principalii adversari ai condamnării „Celor Trei Capitole” timp de mulți ani. Dar lunga sa ședere la Constantinopol l-a învățat multe. Poate cel mai mult, l-a învățat să aprofundeze esența lucrurilor din spatele cochiliei „istorice”, să separe „temporarul” de „etern”.

Temporarul este rușinea violenței, care dezvăluie ce a înțeles Justinian prin „simfonie” și cum a pus-o în aplicare; este servilismul prea multor episcopi, care va face din violență o formă aproape legală de guvernare imperială a Bisericii; este ușurința excomunicărilor, a blestemelor și a rupturilor la suprafața vieții bisericești.

Eternitatea este sensul care, în ciuda tuturor acestora, se dezvăluie în disputele aparent aproape aleatorii sau chiar „impuse” de sus. Acest sens constă în faptul că, revenind la probleme aparent deja rezolvate, „săpând” în exterior în trecut, părinții Sinodului au rezumat de fapt Calcedonul și, mai mult, au eliberat pentru prima dată decizia calcedoniană de posibile reinterpretări, inserând-o în perspectiva sa teologică ortodoxă autentică. Nu este o coincidență faptul că Sinodul i-a condamnat simultan pe Origen și pe cei mai extremi reprezentanți ai

școlii antiohiene. Aceasta a fost judecata Bisericii nu numai asupra ereziei, ci și asupra propriului său trecut. A dezvăluit complet limitele, deficiențele iminente ale ambelor curente, unilateralitatea lor, deja în Ortodoxia însăși. Nici Antiohia, nici Alexandria nu au putut oferi prin ele însele o „descriere" holistică, catolică, a credinței bisericești. Calcedonul a fost o „formulă" de sinteză, dar o formulă singură nu este suficientă. Trebuia dezvăluită în conceptele corespunzătoare, în conformitate cu ea întreaga structură a gândurilor, întreaga terminologie, trebuia reconstruită. Această lucrare a fost realizată în adâncul conștiinței bisericești. Justinian a acționat brutal, iar multe aspecte din istoria domniei sale vor fi pentru totdeauna întunecate de această grosolănie și violență. Însă subiectele disputelor în sine, ci spiritul deciziei, Justinian și Askida nu și le-au luat din cap, iar deciziile pe care le-au „impus" episcopilor nu au fost deciziile lor. În Biserică, au existat cu adevărat dispute despre Părinții Răsăriteni, scrierile lor, într-adevăr, erau în contradicție puternică cu tradiția calcedoniană. De asemenea, disputa despre Origen a fost o dispută reală, și nu una imaginară, impusă Bisericii de Justinian. Nimic nu poate justifica vreodată *metodele* lui Justinian , iar acestea dezvăluie toate minciunile, toată insuficiența teoriei sale despre simfonie, înțelegerea sa asupra teocrației creștine. Dar această minciună nu ar trebui să ne împiedice să vedem acel adevăr - adevărul nu mai al lui Justinian, ci al deciziilor și realizărilor acelei epoci. Doar acest adevăr este recunoscut de Biserică, onorând Sinodul din 553 printre Sinoadele sale ecumenice. Și toată dezvoltarea ulterioară a teologiei ortodoxe a confirmat acest adevăr.

Istoricul inevitabil „schematizează". Dar chiar și în această schemă, domnia lui Justinian nu poate fi redusă la un singur triumf al „cezaropapismului" în forma sa bizantină. Acest „cezaropapism" se reflectă la suprafața vieții bisericești, iar în spatele clocotului și zgomotului evenimentelor este uneori dificil să vedem procesele creative care cresc în adâncuri. Vedem, de exemplu, călugări care se dezlănțuie în catedrale și în piețele orașelor, „apăsând" Biserica cu întreaga lor masă. Din aceasta este atât de ușor să tragem concluzii despre lipsa de cultură, fanatism, intoleranță: mulți istorici fac acest lucru fără a merge mai departe. Dar este suficient să deschidem puțin scrierile monahale ale acestor secole pentru a dezvălui o lume a „acțiunii inteligente", o „rafinare" atât de uimitoare a conștiinței umane, o asemenea profunzime a perspicacității, a sfințeniei, o concepție atât de cuprinzătoare și uimitoare a sensului ultim al vieții noastre! Și poate fi Justinian însuși „complet" încadrat în propria sa schemă? Ceva complet diferit în visele sale, în „viziunea" sa — nu mărturisește oare Hagia Sofia până în ziua de azi: un templu dedicat Sensului, o cupolă care inundă lumea cu o lumină nepământeană? Un lucru este sigur: tocmai în aceste decenii cultura creștină a început să prindă contur și să se întruchipeze. Și dacă sinteza „biserică-stat" a lui Justinian își dezvăluie foarte curând toată depravarea, această cultură a Cuvântului Întrupat, al cărei apogeu și simbol rămâne Hagia Sofia pentru toate secolele, exclude orice simplificare în evaluarea acelui timp complex.

În cele din urmă, nu trebuie să uităm următoarele: istoricii Bizanțului, vorbind despre relațiile dintre biserică și stat, confundă de obicei relația dintre stat și Biserică cu relația dintre Biserică și stat. Și totuși, deși în practică este foarte dificil, desigur, să se facă o distincție clară între ele, este extrem de important să ne amintim de aceasta pentru înțelegerea bizantinismului. Particularitatea acelor secole constă în faptul că două „logici" complet diferite - atât ca origine, cât și ca inspirație - s-au ciocnit și s-au aflat într-un echilibru instabil (de unde și crizele, prăbușirile, întreruperile). Am vorbit deja despre una dintre ele: acesta este întregul spirit al absolutismului teocratic roman, păstrat în Imperiul creștin datorită convertirii „imperiale" a lui Constantin. Cealaltă este atitudinea Bisericii față de stat, care rezultă din evaluarea creștină fundamentală a lumii ca fiind simultan „această lume" – decăzută, limitată, condamnată să fie învinsă în triumful final al Împărăției lui Dumnezeu și lumea pe care Dumnezeu a iubit-o atât de mult încât L-a dat pe Fiul Său pentru a o mântui: lumea creației lui Dumnezeu, casa omului – purtând în sine reflexia Rațiunii cerești și sfințită prin harul lui Hristos. Dar aceste două „logici" se întâlnesc și se ciocnesc nu în abstract, ci în realitatea vie – cu toată complexitatea ei, cu toată diversitatea factorilor care operează în ea. Mai mult, ele se ciocnesc în însăși conștiința omului, o împart în două, introduc în ea o tensiune pe care nu o cunoștea înainte. Căci, așa cum am spus deja, aceiași oameni „alcătuiesc" acum atât lumea, cât și Biserica: conflictul și tensiunea sunt transferate din exterior în interior, devenind o „problemă" a gândirii, rațiunii, conștiinței umane... Și nu mai este posibil să se reducă totul la victoria statului și acceptarea acestei victorii de către Biserică. Victoria statului este mai vizibilă, mai tangibilă. Episcopii „servili" au lăsat o amprentă mai mare pe suprafața istoriei, au făcut mai mult zgomot în ea decât acei creștini care, cu adevărat, deși treptat, și nu dintr-o dată, au dezvăluit profunzimea evaluării Bisericii atât asupra lumii, cât și asupra statului. Dar un ochi atent nu poate să nu vadă această luptă a Bisericii pentru libertatea sa interioară deja în acei ani ai triumfului extern al Imperiului. Împăratul poate face multe, dar nu mai poate face totul: absolutismul său are o limită din interior, iar această limită este adevărul creștin. Iar tirania statului este legată în mare măsură de faptul că în Biserică însăși are loc o cristalizare a experienței sale, a învățăturii sale, inevitabil legată de diviziuni, dispute, conflicte. Dar cei care astăzi par a fi zdrobiți de absolutismul statal, mâine sunt glorificați ca sfinți, iar Imperiul însuși trebuie să-i onoreze - isprava lor de rezistență, isprava libertății indestructibile a spiritului. Este suficient să reamintim numele lui Atanasie, Hrisostom, Eftimie, Macedonie... Oricât de puternică ar fi presiunea statului, revelația „Ortodoxiei", adică întreaga profunzime a credinței și experienței Bisericii, poate fi studiată, restaurată, uitând de această presiune, fără a o lua în considerare. Niceea și Calcedonul triumfă, în ciuda statului, care a făcut totul pentru a le eradica din conștiința bisericească, triumfă prin puterea unui singur adevăr,încorporat în ele. Și când Justinian, chiar înainte de moartea sa, cedând din nou pasiunii sale neclintite pentru teologie - nu doar „de stat", ci și profund personală - a încercat să impună Bisericii, din nou cu

ajutorul unui edict de stat, dogma incoruptibilității trupului lui Hristos (o chestiune subtilă care i-a divizat pe monofiziți la acea vreme), marea majoritate a episcopilor a declarat ferm și hotărât că preferă exilul în locul acceptării ereziei. Dar Justinian a murit fără a lua nicio măsură...

Da, problema limitelor puterii imperiale în Biserică nu a fost ridicată în conștiința Bisericii. Biserica a acceptat îmbrățișarea Imperiului Creștin cu speranță și credință și, așa cum spunea A. V. Kartașov, organismul său delicat a trebuit să se „zdrobească” în aceste îmbrățișări. Visul unei Împărății sacre a devenit visul Bisericii timp de multe secole. Grandoarea acestui plan a ascuns invariabil pericolele, limitele și ambiguitatea sa în conștiința creștină. Dar aceasta nu era frică, nu servilism, ci credință în chemarea cosmică a Bisericii, dorința de a da cu adevărat împărăția lumii lui Hristos. Și de aceea Biserica nu a trădat și nici nu a cedat niciodată ultimul său adevăr, cel de dragul căruia a „acceptat” unirea cu Imperiul...

Visul lui Justinian, deși realizat pentru scurt timp, a fost totuși un vis. Efortul s-a dovedit a fi excesiv și aproape imediat după moartea lui Justinian, a început dezintegrarea Imperiului său. În 568, valul invaziei longobarde a copleșit Italia, presiunea maurilor din Africa a crescut, războiul din Spania nu a încetat: „insulele” bizantine aveau să rezista mult timp în Occident, dar nu se mai putea vorbi despre Imperiul de Apus... Soarta Bizanțului însuși a fost decisă definitiv în Orient, în secolul al VII-lea. Din 572, războiul etern cu Persia, de la care Justinian se cumpărase pentru a-și dezlega mâinile în Occident, a fost reluat. Prin anii '20, perșii cuceriseră o parte din Asia Mică, Siria, Palestina și Egiptul. În 619, flota persană apare în fața Constantinopolului, armata inamică ocupă Calcedonul... Dinspre nord, începe invazia slavă, care va constitui una dintre principalele probleme militare și politice ale Imperiului în secolele următoare. În 626, când Heraclius, departe de capitală, adună forțe pentru a lupta împotriva Persiei, avarii (imperiul lor îi includea și pe slavi) înconjoară Constantinopolul, iar salvarea din acest asediu va fi resimțită de bizantini ca un miracol. În cele din urmă, ultima decolare: campania victorioasă a lui Heraclius împotriva perșilor (626-629), care aduce armata bizantină la Ctesifon, eliberează întregul est. În 630, Heraclius returnează solemn Crucea lui Hristos luată de perși la Ierusalim. Dar aceasta este doar o pauză. În același an, în îndepărtata și anterior neinteresantă Arabia, o mână de fanatici uniți în jurul lui Mahomed cuceresc Mecca, unesc triburile arabe divizate în jurul noii religii a unicului Dumnezeu și creează o astfel de sursă de inspirație, credință și dinamism religios încât timp de multe secole va deveni principalul și teribilul rival al creștinismului. Mahomed moare în 632, iar zece ani mai târziu imperiul adepților săi includea deja Persia, Palestina, Siria și

Egiptul. Când Heraclius, ultimul dintre marii împărați ai încă marelui Imperiu, moare în 641, acesta din urmă pierduse deja definitiv întregul Orient.

Apariția Islamului trasează linia care separă Bizanțul timpuriu, încă roman, universal în concepție și conștiință de sine, de cel ulterior. Imperiul se transformă într-un stat oriental cu o populație omogenă - dacă nu prin sânge, atunci prin tradiție culturală, trăind sub presiunea neîncetată a unor lumi străine. Heraclius este cel care începe reforma statului care va fi finalizată în secolul al VIII-lea și va permite Bizanțului să existe încă opt secole. Aceasta este militarizarea statului, adaptarea sa la noua sa poziție - o „insulă" înconjurată de dușmani din toate părțile.

Și mai importantă a fost evoluția psihologică și culturală a Imperiului în această perioadă. A fost definită drept „elenizarea" Bizanțului. Ar fi mai corect să o numim elenizare secundară. Până în secolul al VII-lea, tradiția statală a Imperiului era tradiția romană. Indiferent de modul în care centrul său s-a mutat treptat dinspre Occident spre Orient (și știm că crearea Constantinopolului a încununat acest proces care a început în secolul al III-lea), indiferent cât de evidentă devenea pierderea Occidentului cu fiecare an care trecea, Imperiul continua să fie moștenitorul direct al principatului lui August, Antonini și Dioclețian. Este adevărat, Roma însăși - în epoca în care și-a creat Imperiul mondial - era suficient de elenizată și, din punct de vedere cultural, apogeul său a fost și apogeul perioadei „elenistice" a istoriei universale. Dar Imperiul Roman a realizat aici o anumită sinteză; a fost cu adevărat o lume „greco-romană". Acest lucru se vede clar în exemplul istoriei Bisericii însăși în epoca răspândirii sale în Imperiu. Acei istorici care derivă divizarea finală a Bisericilor în întregime din opoziția dintre Răsărit și Apus, dintr-un dualism primar și absolut între „grec" și „latin" în Biserică, ca să nu mai vorbim de faptul că „naturalizează" creștinismul, pur și simplu uită că un astfel de dualism ascuțit nu poate fi dedus din fapte. Astfel, până în secolul al III-lea, limba Bisericii Romane era greaca; părintele întregii teologii „occidentale", Fericitul Augustin, este pur și simplu imposibil de înțeles dacă uităm de rădăcinile sale în filosofia greacă și, în final, teologia Părinților Răsăriteni - Atanasie, capadocieni, Chiril, este percepută și asimilată în Apus în același mod ca teologia lui Leon cel Mare în Apus... La un nivel mai larg, dacă literatura seculară latină și arta romană s-au născut sub influența Eladei, atunci Codul lui Justinian a fost scris în latină, iar latina era limba oficială a cancelariei bizantine. Unitatea lumii romane a fost ruptă nu de o diviziune internă între „est" și „vest", ci de o catastrofă externă: migrația popoarelor care au inundat partea vestică a Imperiului și au smuls-o de cea estică. Dar această ruptură, inițial mai politică și economică, a dus de fapt la o izolare evidentă, deși treptată, a fiecărei lumi, transformarea ei dintr-o „jumătate" într-un întreg închis, propria sa tradiție, propria sa dezvoltare, din ce în ce mai înclinată să fie percepută izolat de universalismul roman original. Apoi a început această „elenizare" secundară a

Bizanțului, începutul procesului care, până la sfârșit, avea să o transforme într-o lume exclusiv greacă. Ea poate fi urmărită în secolul al VII-lea în schimbarea terminologiei oficiale de stat, în care cuvintele grecești le înlocuiesc pe cele latine, în apariția inscripțiilor grecești pe monede, în trecerea legislației din latină în greacă. Dacă bizantinii până la căderea Imperiului se numeau oficial „romani” (Romei), acest cuvânt ar avea deja un sens complet nou. Dar dacă, cu toate acestea, separarea de Occident nu va fi niciodată completă, definitivă,atunci triumful islamului va determina odată pentru totdeauna granițele bizantinismului în Orient: tot ceea ce nu este grec sau insuficient grec va ieși de fapt din orbita bizantină și i se va opune acesteia ca fiind străin și ostil.

În istoria Ortodoxiei, această evoluție a Bizanțului este de o mare importanță. Semnifică, în primul rând, transformarea Ortodoxiei, a cărei „dezvoltare” istorică constituie, așa cum am văzut, sensul epocii Sinoadelor Ecumenice, într-un fel de religie națională a unei lumi limitate – din punct de vedere politic, statal și cultural. Acest caracter „național” al creștinismului bizantin este încă departe de naționalismul religios care va apărea mult mai târziu. Vom vorbi despre el mai departe. Semnifică doar o îngustare, fără îndoială, a orizontului istoric al Bisericii, o îngustare a conștiinței de sine ortodoxe. Ca să nu mai vorbim de amploarea cu adevărat universală a gândirii, de exemplu, a lui Irineu din Lyon, de bucuria sa față de unitatea Bisericilor din întregul univers, față de conștiința conexiunii universale a tuturor Bisericilor, care se manifestă cu atâta forță în scrierile din secolele al II-lea și al III-lea - la Ciprian, la Firmilian din Cezareea, la Dionisie din Alexandria, la Roma, desigur (acolo interesele universale, deși într-o formă nouă, nu vor dispărea niciodată complet) putem indica situația din secolul al IV-lea. Acesta este momentul în care unirea cu Imperiul pare să „stimula” conștiința bisericească, văzând în ea începutul unui triumf cu adevărat universal al creștinismului. Este suficient să reamintim bogatele vlăstare ale scrierii creștine siriene, să numim numele lui Iacob Afraate, Sfântului Efrem Sirul și, mai târziu, Sfântului Isaac Sirul, pentru a sublinia posibilitățile creștinismului copt, care a fost fatalmente separat de ortodoxie de monofizitism, în misiuni la abisinieni, goți, arabi... Chiar și în diferențele de „tendințe” sau „școli”, în diferențele de „față” psihologică dintre Antiohia, Alexandria, Edessa, tragic „lichidate” de tulburările cristologice, existau posibilități de dezvoltare ulterioară, de îmbogățire comună a tradiției catolice a Bisericii. Acest lucru este evident în mod special din multitudinea de rituri liturgice orientale și egiptene care au ajuns până la noi din epoca în care „uniformizarea” completă a cultului după modelul bizantin nu fusese încă realizată. Datorită victoriei sale asupra Imperiului, Biserica a început cu adevărat să se întruchipeze în diferite tradiții culturale, ecleziasticându-le astfel și unind lumea în sine. Aceasta nu a însemnat în niciun fel, desigur, vreun „plurism” absolut al tradițiilor: atât teologii sirieni, cât și cei copți rămân în cadrul aceluiași elenism creștin, care din Noul Testament a devenit, cum s-ar spune, carnea istorică a creștinismului însuși. Dar aceasta a însemnat posibilitatea

îmbogățirii acestui elenism însuși, similar cu ceea ce s-a dovedit mai târziu a fi altoirea elementului slav pe el, germinarea sa în ortodoxia rusă și cultura rusă.

Expansiunea Islamului a tăiat toate aceste căi. Dar este important să ne amintim că, chiar înainte de aceasta, începuse dezintegrarea psihologică a universalității și deja în tumultul cristologic, Orientul s-a desprins de ortodoxia bizantină, preferând impasurile istorice și teologice ale monofizitismului și nestorianismului în locul sclaviei Imperiului Ortodox. Din acest punct de vedere, victoria Islamului în sine trebuie legată de acea criză religioasă și politică în care am încercat să arătăm prima criză profundă a lumii creștine, un punct de cotitură în drumul istoric al Ortodoxiei.

Prin urmare, în sens statal-politic, ultima încercare „imperială” de a restabili unitatea religioasă a Imperiului, adică de a-i readuce pe monofiziți în sânul Bisericii Ortodoxe, se dovedește a fi tardivă și inutilă. Acesta este „monotelismul” sau disputa *despre voința* lui Hristos, ridicată de împăratul Heraclius și care s-a dovedit a fi sursa unor noi tulburări, a unor noi violențe și, în cele din urmă, a dus la o nouă victorie a Ortodoxiei, la pasul final în dialectica hristologică. Pentru că, deși a fost provocată din motive politice, disputa a vizat în esență aceeași înțelegere a dogmei calcedoniene, adică a dumnezeirii-umanității lui Hristos. Mai mult ca niciodată, poate părea că se certau despre cuvinte și formule, dar din nou trebuie să fim convinși că în spatele cuvintelor exista o diferență în percepția despre Hristos. Multor ortodocși li se părea că divergența dintre ei și monofiziții moderați (urmașii lui Sever al Antiohiei) era doar aparentă. Monofiziții au respins Calcedonul pentru că credeau încontinuu că în „cele două naturi” calcedoniene Hristos era divizat, unitatea Persoanei, a faptei și a jertfei Sale era negată. „Monofelismul” a fost o încercare de a interpreta Calcedonul într-o formă acceptabilă pentru monofiziți: nu mai era o respingere a acestuia, ca în compromisurile anterioare, ci mai degrabă o explicație și o „adaptare”. Din domeniul „metafizic”, problema a fost transferată în domeniul psihologic. În Hristos există două naturi, dar o singură acțiune, o singură voință, cu alte cuvinte, „existențial”, cele două naturi nu sunt „exprimate” în nimic, iar acea unitate pentru care monofiziții se separă este salvată. Toate încercările anterioare de a depăși monofizitismul „s-au distins prin mecanicismul lor extrem”, scrie profesorul V. V. Bolotov, „toate aveau ca scop atragerea monofiziților în sânul Ortodoxiei. Toate erau compuse în același mod, care consta în ascunderea diferenței reale de opinii de ambele părți.” Semnificația monotelismului constă în „acela că această încercare promitea să nu fie mecanică. Susținătorii săi nu au ascuns sensul învățăturii ortodoxe, ci au vrut să o explice cu adevărat, să arate că în învățătura calcedoniană nu există două naturi care să fie echivalente cu două «ipostaze», adică două personalități”.

După toate probabilitățile, inițiatorul acestei învățături a fost Patriarhul Constantinopolului, Sergiu. El a sugerat-o împăratului Heraclius ca o posibilă bază pentru unificarea religioasă cu monofiziții chiar în momentul în care Heraclius mobiliza toate forțele Imperiului pentru a elibera provinciile estice de perși. În 622, la Karin (Erzurum), împăratul s-a întâlnit cu conducătorul severienilor monofiziți, Pavel cel cu un singur ochi, iar aici, într-o conversație teologică, a folosit pentru prima dată expresia „o singură acțiune” (de unde și prima etapă a disputei este denumită de obicei „monoenergism”). Subliniem că inițiativa pentru o soluție teologică a fost din nou luată de împărat: tristele lecții ale trecutului nu au putut vindeca păcatul fundamental al teocrației romane. După această primă „atingere a pământului”, evenimentele au început să se intensifice și s-au încheiat cu semnarea unei „uniri” sub forma a nouă „anateme” în 632. Acest document a fost asigurat printr-un decret de stat. De fapt, succesul a fost iluzoriu: nici monofiziții, nici ortodocșii nu l-au acceptat. Deși unul dintre principalii participanți la această tentativă de unire, Cirus al Alexandriei, a scris: „Alexandria și tot Egiptul se bucură”, doar „crusta superioară” a recunoscut-o. Majoritatea copților nu i-au urmat pe ierarhii acomodatori, iar același lucru s-a întâmplat și în Armenia - principala țintă a lui Heraclius datorită poziției sale strategice între două imperii - bizantinul și persanul. Dar, din moment ce în exterior a existat totuși un succes, „documentul unirii” a rămas doctrina oficială a Imperiului și a fost dus la îndeplinire în Biserică de către patriarhul Serghie.

Însă aici reacția din partea ortodoxă a început să se facă simțită. Actul unirii fusese redactat în termeni extrem de precauți – și totuși – era un compromis evident. Apărătorii acordului au insistat că nu se abat de la „sul” lui Leon cel Mare, că îi repetau credința... Și totuși, „o singură acțiune” însemna mult mai mult decât „o singură persoană”. Greșeala a fost că monoteliții, urmându-i pe severieni, au înțeles „mișcarea divină” (adică subordonarea completă a naturii umane în Hristos față de Divin, astfel încât Dumnezeu este sursa tuturor acțiunilor umane ale lui Hristos) ca pasivitate a omului. Ei au comparat acțiunea Divinității în umanitatea lui Hristos cu acțiunea sufletului în trupul uman. Această analogie familiară a devenit periculoasă în acest caz. Căci nu a evidențiat cel mai important lucru – libertatea omului în însăși mișcarea sa divină, în timp ce trupul este tocmai neliber în subordonarea sa față de suflet. Ei și-au imaginat omul prea naturalist. Unicitatea omului nu a fost subliniată cu suficientă forță – tocmai pentru că nu a fost simțită. Monoteliții se temeau să recunoască vitalitatea „naturală” a umanului în Hristos, confundând-o cu „independența”: și de aceea umanul s-a dovedit a fi inevitabil pasiv pentru ei (Protopopul G. Florovsky). Pe scurt, monotelismul - din nou, deși foarte subtil, „tăia” plinătatea umanității lui Hristos, l-a lipsit pe omul lui Hristos de ceea ce nu mai este o formă goală: acțiunea umană, voința umană.

Alarma a fost trasă de învățatul călugăr palestinian Sofronie. În scrisori și personal, el i-a implorat pe Serghie și Cirus să abandoneze expresia „o singură acțiune” ca fiind neortodoxă. Serghie a simțit pericolul când Sofronie a devenit Patriarh al Ierusalimului în 634. Anticipând „scrisoarea sa circulară”, adică mărturisirea de credință cu care fiecare patriarh nou ales își anunța frații despre alegerea sa, Serghie i-a scris Papei Honorie la Roma, căutând să-l câștige de partea sa. Cunoscând sensibilitatea Romei față de locul său în Biserică, Serghie și-a întins mrejele cu mare succes - iar Papa Honorie a căzut imediat în ele - adică a acceptat monotelismul ca adevărată expresie a învățăturii ortodoxe despre Hristos. Dar cât timp Sofronie era în viață, lui Serghie i-a fost dificil să-și folosească acordul cu Roma. În 637, Patriarhul Ierusalimului a murit, iar în anul următor, împăratul Heraclius a publicat „Declarația de credință” („Ecthesis”), deschis monotelită, pentru adoptarea de către întreaga Biserică. La scurt timp după aceea, Patriarhul Serghie și Papa Honorie au murit. La Constantinopol, monotelismul a fost stabilit pentru o lungă perioadă de timp, dar în Occident a provocat imediat o furtună de proteste. Adevărata luptă împotriva ereziei a început sub nepotul lui Heraclius, Constantin sau „Constus” - un nume diminutiv sub care a rămas în istorie. Principalul apărător al ortodoxiei în acești ani a fost starețul uneia dintre mănăstirile din Constantinopol, Sfântul Maxim Mărturisitorul. În timp ce se afla în Africa în 645, a vorbit acolo într-o dezbatere publică împotriva fostului Patriarh al Constantinopolului, monotelitul Pir, iar înregistrarea acestei dispute rămâne principala sursă de informații despre tulburările monotelite. După aceasta, o serie de concilii din Africa au condamnat erezia, iar rezistența Bisericii față de mărturisirea de stat a devenit din ce în ce mai evidentă. În 648, un nou edict teologic, Typos, în care împăratul încearcă să impună statu quo-ul Bisericii, interzice orice dispute cu privire la unul sau două testamente. Ca răspuns la aceasta, Papa Martin convoacă un mare conciliu format din o sută cinci episcopi în Bazilica Laterană, la care monotelismul este condamnat solemn, iar această condamnare este acceptată de întreaga Biserică Occidentală. Acum, din nou, problema a trecut de la stadiul disputelor la stadiul persecuției: pe 17 iulie 653, Papa Martin a fost arestat și, după lungi încercări, adus la Constantinopol, unde îl aștepta un lung martiriu. După un proces rușinos în Senat, la care i s-au adus crime politice absurde, după bătăi, batjocuri, închisoare, a fost exilat la Chersones în Crimeea, unde a murit pe 16 septembrie 655. Curând, Sfântul Maxim Mărturisitorul l-a urmat pe aceeași cale glorioasă și dureroasă. Din nou același proces în Senat, aceleași acuzații politice. Maxim a răspuns simplu, dar fiecare dintre răspunsurile sale a fost la țintă. La acest proces, conform legendei, ca răspuns la afirmația judecătorilor că și clerul roman primise împărtășania cu patriarhul, Maxim a răspuns: „Chiar dacă întreaga lume primește împărtășania, eu singur nu voi primi împărtășania”... Maxim a fost condamnat la exil în Tracia. Suferințele sale au continuat încă șapte ani. A fost chemat la Constantinopol, convins, torturat, mutilat: Maxim a rămas neclintit până la sfârșit,și a murit în ultimul său exil în Caucaz în 662.

Toată rezistența părea ruptă, întregul Imperiu tăcea. Dar asta nu înseamnă că Biserica a acceptat monotelismul. În Occident, acesta a continuat să fie respins - iar puterea Bizanțului nu se întindea dincolo de Italia și chiar și în Roma însăși părea adesea aproape „nominală”... Erezia a fost susținută de Împărat. Dar când acesta a murit, iar succesorul său, Constantin Pogonatus, obosit de noua diviziune, a dat Bisericii libertatea de a decide problema pe fond și a convocat Sinodul Ecumenic (al șaselea consecutiv - din 7 noiembrie 680 până în 16 septembrie 681 la Constantinopol), monotelismul a fost respins, iar definiția calcedoniană a fost completată de dogma celor două voințe în Hristos. „De asemenea, predicăm, după învățătura Sfinților Părinți, că în El sunt două voințe naturale (adică naturale), adică dorințe, și două acțiuni naturale - inseparabil, neschimbat, inseparabil, fără a se contopi. Și cele două voințe naturale nu se opun (una alteia), cum spuneau ereticii nelegiuiți - Doamne ferește! - ci voința Lui omenească nu contrazice și nu se opune, ci urmează, sau mai bine spus, se supune Dumnezeirii și voinței Sale atotputernice.” Mintea modernă va fi din nou ispitită: ce înseamnă „două voințe”? Și cum se poate argumenta despre asta și decide ceva? Între timp, depășind monotelismul, afirmând nu numai voința divină, ci și pe cea umană în Hristos, Biserica a pus temelia antropologiei creștine, acea înțelegere a omului care a determinat întreaga inspirație umanistă a lumii noastre și a culturii noastre. Umanismul creștin, credința în omul integral și valoarea sa absolută: acesta este rezultatul final al controverselor hristologice și adevărata revelație a Ortodoxiei.

Sinodul i-a anatematizat pe conducătorii ereziei: cei patru Patriarhi ai Constantinopolului - Serghie, Pavel, Pir și Timotei, Cirus al Alexandriei și Papa Honorius (a cărui condamnare de către Sinodul Ecumenic a fost invariabil indicată de ortodocși ca dovadă a absenței dogmei infailibilității papale în Biserica antică), dar i-a trecut cu vederea pe principalii vinovați - împărații Heraclius și Constus! Nu i-a menționat nici măcar un cuvânt pe cei doi martiri ai Adevărului: Sfântul Papă Martin și Sfântul Maxim Mărturisitorul: formal, erau criminali „criminali” sau „politici”! Abia mai târziu, ambele nume au fost incluse în lista mărturisitorilor și învățătorilor Bisericii. Și această tăcere dă o nuanță oarecum tristă victoriei finale a Ortodoxiei în disputa hristologică. Adevărul a continuat să câștige, dar oamenii, din păcate, au început să se obișnuiască cu „dubla contabilitate” a teocrației bizantine.

Aceasta ne aduce înapoi la punctul de plecare: caracteristicile secolului al VII-lea. Monotelismul, dacă a dus la o reacție rodnică în teologia ortodoxă, la o adâncire suplimentară a „orosului” calcedonian, nu a justificat nicio speranță politică pusă în el. Chestiunea era deja decisă în anii în care atât monofiziții, cât și nestorienii au fost separați pentru totdeauna de Imperiu de către Islam și, prin urmare, au încetat să mai reprezinte un pericol de divizare în cadrul acestuia. După cum am spus deja, Ortodoxia a devenit credința de stat și chiar națională a

Bizanțului până la sfârșit. Dar aceasta înseamnă și că Ortodoxia însăși s-a contopit în cele din urmă cu îmbrăcămintea sa bizantină, a acceptat-o ca fiind canonul său „istoric”.

Acest lucru s-a exprimat, în primul rând, în triumful final al Scaunului Constantinopolului ca centru al întregii Biserici de Răsărit. Justinian numea deja Biserica Constantinopolului „capul tuturor celorlalte Biserici” în codul său de legi și a fost primul care și-a intitulat patriarhul „ecumenic”. La sfârșitul secolului al VI-lea, acest titlu a provocat proteste aprinse din partea Papei Grigore cel Mare, dar, în ciuda acestui fapt, sub Heraclius, a devenit titlul obișnuit al patriarhilor „cetății domnitoare”. Grecii, însă, au stipulat invariabil că acesta nu însemna nicio superioritate a Patriarhului Constantinopolului față de frații săi, iar în secolul al XII-lea, unul dintre cei mai autoritari canoniști bizantini, Teodor Balsamon, nu a văzut în Patriarhul Constantinopolului „niciunul dintre avantajele care împodobesc Papa Roman”. Într-adevăr, grecii nu au suferit niciodată de „papism” în sensul vreunei superiorități divin stabilite a episcopului capitalei față de alți episcopi. Și totuși, sistemul de structură bisericească, al cărui centru a devenit Patriarhul Constantinopolului, diferă foarte semnificativ de cel pe care l-am văzut chiar la începutul unirii Bisericii cu Imperiul Roman. „Canonic” totul a rămas ca înainte: Biserica, în structura sa universală, este încă o uniune de patriarhi „autocefali”, episcopii orașelor mari își păstrează titlurile pompoase, „dogmatic” fiecare episcop din Biserica sa rămâne ceea ce a fost, în învățătura, de exemplu, a Sfântului Ciprian al Cartaginei, a Sfântului Ipolit al Romei și chiar mai devreme, a Sfântului Ignațiu al Antiohiei: o imagine a lui Dumnezeu, un plenipotențiar, un păzitor al tradiției apostolice, un purtător al unității harnice a turmei sale. Dar, în realitate, o astfel de Biserică locală, care anterior se simțea a fi manifestarea poporului lui Dumnezeu într-un anumit loc în toată plenitudinea sa, se transformă din ce în ce mai mult într-o „dieceză” - adică o subdiviziune administrativă a unui întreg mai mare, iar capul ei - un episcop și, prin urmare - într-un reprezentant autorizat în ea al „autorității bisericești supreme” centrale, concentrată în mâinile Patriarhului Constantinopolului și ale Sinodului Patriarhal. În acest sens, schimbarea practicii consacrării episcopale este extrem de indicativă. Conform „Tradiției Apostolice” a Sfântului Ipolit al Romei, monument din prima jumătate a secolului al III-lea, consacrarea unui episcop nou ales se săvârșea întotdeauna în adunarea bisericii pentru care fusese ales, printre poporul al cărui părinte spiritual, mare preot și păstor devenea de atunci încolo, și cu participarea lor rugătoare. Aceasta era căsătoria episcopului cu Biserica, conform învățăturii Apostolului Pavel din Epistola sa către Efeseni. Imediat după consacrare, noul consacrat celebra Euharistia, iar episcopii care îșI puneau mâinile peste el participau la această Euharistie ca și concelebranți. Și, bineînțeles, episcopul rămânea în Biserica sa până la sfârșitul vieții sale, astfel încât, pierzându-și episcopul, Biserica era numită „văduvă”. Dar, în timp, această semnificație a Bisericii locale a slăbit din ce în ce mai mult în conștiința ecleziastică, făcând loc

unei înțelegeri „centralizate” a acesteia: deja în secolul al IV-lea vedem episcopi schimbându-și catedralele.La început, această practică provoacă o condamnare generală, dar apoi protestele slăbesc: transferul unui episcop de pe o catedră pe alta devine obișnuit, iar mult mai târziu, în Rusia lui Petru, devine chiar „norma” vieții bisericești. Episcopii sunt din ce în ce mai mult percepuți ca asistenți, reprezentanți, executori ai ordinelor „celei mai înalte autorități” și, în mod firesc, se creează o nouă instituție, absolut necunoscută Bisericii primare: sinodul episcopal sub Patriarh. Biserica primară cunoștea sinoadele episcopale: dar sensul sinodului era că, în persoana episcopilor, Bisericile locale erau efectiv reprezentate și participau la el: episcopul, unindu-și turma în sine, era vocea acesteia, un martor al credinței sale și, pentru ea - vocea Bisericii Universale, revelată la sinod. Dar Sinodul este deja un „organ administrativ” de guvernare, iar condiția participării episcopului la el este, oricât de paradoxal ar suna, separarea sa efectivă de turma sa și de Biserică. Sinodul nu se simte „gura Bisericii”, precum un sinod, ci o anumită autoritate permanentă, pe care episcopii o reprezintă la nivel local. Am văzut că Sinodul de la Constantinopol s-a format aproape din întâmplare: era un sinod al episcopilor care „ședeau” în capitală pentru o treabă sau alta, adică un fel de conciliu. Dar, odată ce a apărut, s-a transformat foarte curând într-o instituție permanentă și este clar de ce: din cauza paralelismului tot mai mare dintre structura Bisericii și structura Imperiului. Monumentele bizantine târzii, pe care le vom discuta în continuare, afirmă deja deschis acest paralelism: Patriarhul corespunde Împăratului, iar Sinodul Senatului. Ne-am îndepărtat mult de rădăcina sacramental-nootestamentară a structurii ecleziastice a Bisericii antice. Și odată cu căderea Egiptului, Palestinei și Siriei sub stăpânirea Islamului, Constantinopolul rămâne singurul scaun patriarhal din Imperiu, astfel încât, în mod firesc, acest scaun devine „ecumenic”; la urma urmei, Imperiul este numit și „univers” - „ikumen”. Mai mult, în timpul tulburărilor hristologice, Constantinopolul a trebuit să se lupte cu alte centre orientale: Alexandria, Antiohia, Efes. Capitala a fost adesea o sursă de erezii și compromisuri cu ereziile, dar a suportat și greul luptei pentru ortodoxia calcedoniană. Antiohia și Alexandria au fost slăbite, una de fantoma nestorianismului, cealaltă de monofizitism. Începând cu Justinian, episcopii ortodocși „calcedonieni” ai acestor orașe nu mai erau localnici, ci numiți din Constantinopol. Un astfel de „control” asupra centrului capitalei a fost consolidat în secolul al VII-lea: în locul patriarhului antiohian Macarie, detronat pentru monotelism de Sinodul Ecumenic al VI-lea, ortodoxul Teofan a fost numit și consacrat chiar în Constantinopol. Și această practică avea să fie comună și în Biserica Răsăriteană pentru o perioadă foarte lungă de timp. Mai mult, în această perioadă, patriarhii antiohieni și alexandrini devin liderii unor mici grupuri de „melkiți” - adică minorități grecești din marea monofizită și, prin urmare, se consideră în mod natural, într-un anumit sens, „reprezentanți” ai centrului: puternicul Patriarh Ecumenic.„Semnificația Patriarhului Constantinopolului”, scrie Barsov, „datorită diverselor circumstanțe, a crescut în timp până la punctul în

care a ocupat locul de cap al întregii Biserici de Răsărit, așa cum Papa stătea în fruntea celei de Apus.” Această analogie nu ar trebui, desigur, dusă prea departe. Papa Romei în Apus nu a ocupat doar locul „capului”: căderea Imperiului l-a făcut purtătorul puterii seculare, „sursa” însăși a construcției imperiale și statale. Patriarhul bizantin, dimpotrivă, s-a ridicat la această poziție deoarece teoria „simfoniei” necesita paralelism în structura Statului și a Bisericii. Dacă „Împărăția” este întruchipată în Împărat, „Preoția” trebuie să aibă și ea întruchiparea într-o singură persoană: aceasta devine Patriarhul Ecumenic al Noii Rome.

Evoluția sistemului bisericesc este urmată de evoluția altor forme ale vieții bisericești, în primul rând, a cultului. Și aici se conturează și se consolidează treptat triumful tradiției bizantine, constantinopolitane. Biserica primară cunoștea multe tradiții liturgice locale. Unitatea fundamentală de conținut - deja în Faptele Apostolilor, Euharistia era definită ca o adunare a „tuturor împreună pentru unul și același lucru”, adică pentru realizarea veșnică a Cinei unice - era întruchipată de fiecare Biserică în forma sa proprie, rodul unei creativități liturgice autentice. Din antichitate, au ajuns până la noi până la o sută de „anafore” - adică rugăciuni euharistice, înscrise cu nume diferite, dar, în esență, fiecare era o expresie a unei lungi experiențe liturgice, dezvăluirea sensului fundamental și neschimbat al Euharistiei în cuvinte omenești. Astfel, știința liturgică modernă distinge „tipuri” de rugăciuni euharistice: ierusalimeană, alexandrină, romană, siriană, persană etc., fiecare dintre acestea unind la rândul său un întreg grup de liturghii cu propriile caracteristici. În ele, chiar mai puternic decât în literatura pur teologică, fiecare tradiție creștină și-a reflectat spiritul, „etosul” său, percepția sa asupra adevărului universal al Bisericii. Însă Biserica din Constantinopol, nefiind străveche, nu a avut o tradiție atât de clar exprimată precum Egiptul sau Siria. Multă vreme, în interiorul ei s-au luptat diverse influențe - antiohiene (Sfântul Ioan Gură de Aur, Nestorie), alexandrine (Anatolie, ales la Sinodul de la Calcedon) și fiecare dintre ele s-a reflectat, desigur, în dezvoltarea cultului. Știm, de exemplu, că Sfântul Ioan Gură de Aur a introdus o mare parte din practica liturgică antiohiană la Constantinopol, iar Nestorie însuși s-a revoltat împotriva folosirii cuvântului „Maica Domnului” în slujbă. Pe de altă parte, legătura constantă cu palatul, prezența Împăratului la slujbă, designul „imperial” al Bisericii Sfânta Sofia etc., nu au putut să nu aibă un efect. Astfel, elemente ale ritualului curții care reflectau înțelegerea teocratică a puterii imperiale, făcând tot ce-l înconjura pe Împărat „divin”, au intrat în tradiția Constantinopolului. Și, în final, datorită lui Constantin, influența obiceiurilor liturgice ale Ierusalimului a devenit foarte vizibilă în acest loc. Ierusalimul devine în secolul al IV-lea centrul interesului general, se construiesc acolo temple maiestuoase, pelerinii se adună acolo din toată lumea, acolo - în Țara Sfântă, învăluiți în amintiri ale vieții pământești a Mântuitorului, slujbele devin din ce în ce mai „dramatice”: acest lucru este bine demonstrat de jurnalul unui pelerin din Gallia Eteria, care a vizitat Țara Sfântă la sfârșitul

secolului al IV-lea și ne-a lăsat o descriere detaliată a obiceiurilor bisericești din Ierusalim. Ca exemplu al acestei „dramatizări” a slujbei, vom indica slujba noastră modernă a „Celor Douăsprezece Evanghelii” de la utrenia Vinerii Mari, un bun exemplu de influență a Ierusalimului. În Ierusalim, în Vinerea Mare, creștinii, conduși de episcop, s-au plimbat în mod firesc prin toate locurile suferinței lui Hristos,Și în fiecare loc se citea Evanghelia corespunzătoare și se cântau imnurile corespunzătoare. Astfel, tipul liturgic care s-a dezvoltat treptat la Constantinopol a fost în mod natural o „sinteză” a diferitelor tradiții și influențe diferite. Și s-a dezvoltat în principalele sale caracteristici tocmai în secolul al VII-lea, în momentul ascensiunii finale a Scaunului Constantinopolului ca centru al întregii Biserici Ortodoxe din Răsărit. Și, dezvoltându-se, la rândul său, nu numai că a influențat alte tradiții „locale”, dar a devenit foarte curând singura „formă” de cult pentru întreaga Biserică Ortodoxă Răsăriteană. Astfel, liturghia bizantină în forma sa dual: Hrisostom și Vasile cel Mare a înlocuit treptat vechea liturghie alexandrină, cunoscută sub numele de Sfântul Marcu, precum și cea antiohiană - Sfântul Iacob, fratele Domnului. Dar acest triumf al „ritului bizantin” a afectat nu numai Euharistia, ci și întregul ciclu liturgic. „Ritul bizantin” a devenit în cele din urmă singurul rit al Bisericii Ortodoxe.

Același lucru se poate spune, în final, despre tradiția teologică. Și aici Constantinopolul, pentru o perioadă foarte lungă de timp, nu a avut propria „față”, propria „școală”, precum Alexandria sau Antiohia, ci fie s-a aflat în sfera de influență a uneia dintre cele două tendințe conflictuale, fie, din cauza semnificației sale „imperiale”, a fost forțat să adopte o poziție de compromis. Calcedonul a fost primul pas al teologiei „bizantine”, ca o depășire a extremelor celor două tradiții principale și combinarea lor într-o sinteză creativă. S-a dezvoltat mai departe pe această cale. Principalele etape ale acestei căi sunt marcate de Sinoadele Ecumenice al V-lea și al VI-lea, a căror temă este aprofundarea, clarificarea, „stăpânirea” dogmei calcedoniene. Dar dacă Ortodoxia calcedoniană la început este și un fel de „sinteză” a Alexandriei și Antiohiei, atunci concluziile din această sinteză constituie deja o trăsătură specifică a Ortodoxiei bizantine. În Biserică, referirea la trecut, la tradiție a avut întotdeauna o semnificație fundamentală. Astfel, scriitorii creștini timpurii au folosit mult adjectivul „apostolic”: „Constituții apostolice”, „Reguli apostolice”, „Tradiție apostolică” a lui Ipolit al Romei. Aceasta nu înseamnă că autorul a încercat cu adevărat să convingă cititorul de paternitatea apostolilor, ci doar că, în ochii autorului, învățătura propusă se întoarce la Apostoli, este aceeași tradiție neschimbată și eternă a Bisericii. Din secolul al IV-lea, aceeași autoritate începe să fie dobândită prin referire la „Părinți” - adică la acei teologi și învățători a căror învățătură a fost în cele din urmă acceptată de Biserică ca o expresie a experienței sale, a tradiției sale și, astfel, a devenit ea însăși normativă. Deja după Sinodul din 381, împăratul Teodosie, pentru a aduce claritate în haosul care domnea ca urmare a tulburărilor ariene, printr-o lege specială le-a indicat

supușilor săi acei episcopi cu care comunicarea urma să fie un semn exterior al Ortodoxiei. În secolul al V-lea, autoritatea Sfântului Atanasie cel Mare și a învățătorilor capadocieni - Sfântul Vasile cel Mare, Grigore Teologul și Grigore de Nyssa este recunoscută necondiționat de toți, iar argumentul „de la părinți" capătă o importanță din ce în ce mai mare. Însă controversele hristologice au pus din nou sub semnul întrebării ortodoxia unor întregi tradiții teologice: am văzut că la Sinodul al V-lea Ecumenic a fost necesară condamnarea teologilor de mult morți, odinioară venerați în zonele lor drept „Părinți". Sinodul al V-lea a fost, cum ar spune, o revizuire și o reevaluare a tradițiilor locale și, prin urmare, este caracteristic faptul că la acesta, pentru prima dată, a fost întocmită o listă de „Părinți aleși" - purtătorii necontestati ai tradiției ortodoxe. Aceasta i-a inclus pe Sfântul Atanasie cel Mare, Ilarie de Poitiers (un luptător occidental împotriva arianismului), Vasile cel Mare, Grigore Teologul, Grigore de Nyssa, Ambrozie de Milano, Fericitul Augustin, Hrisostom, Teofil și Chiril al Alexandriei, Leon cel Mare, Proclu.

Niciunul singur - numele Constantinopolului (Proclus era patriarhul capitalei, dar reflecta tendința „alexandrină" în teologia sa). Teologia bizantină începe tocmai cu rezumarea, cu depășirea contradicțiilor, cu armonizarea cuvintelor și conceptelor. Prin urmare, în Bizanț s-a conturat pentru prima dată cercul tradiției, s-au definit acele „legăminte patristice", care vor rămâne pentru totdeauna fundamentul teologiei ortodoxe. Să observăm doar că părinții preniceeni și aproape toți învățătorii „răsăriteni" au rămas în afara acestui cerc. Să observăm, de asemenea, că, din punct de vedere al conținutului, teologia bizantină s-a dovedit a fi limitată la două teme - doctrina Treimii și doctrina Dumnezeului-om. Acestea au fost temele marilor dispute dogmatice din secolele al IV-lea și al V-lea, iar toate forțele conștiinței bisericești bizantine au fost cheltuite pentru dezvăluirea și asimilarea lor.

În secolul al VII-lea, se observă o îngroșare a moralei, o anumită „barbarizare" a vieții în ansamblu. Secole de invazii, sărăcire și tensiune militară neîncetată nu au trecut în zadar. Începutul „Evului Mediu" se simte deja - în aspectele sale negative (care nu le exclud în niciun fel pe cele pozitive) și multe lucruri din viața chiar și a societății creștine reflectă această îngroșare. Creștinii s-au „obișnuit" cu creștinismul lor, acesta devenind un fenomen obișnuit, cotidian: aceasta este principala impresie primită din decretele așa-numitului Sinod al Cvintei-VI-lea sau Trullan din 691. Acest sinod a fost convocat de împăratul Justinian al II-lea pentru a completa Sinoadele al V-lea și al VI-lea, care se limitaseră la activitatea doctrinară, cu decrete disciplinare. Viața Bisericii necesita principii regulatoare clare, iar Sinodul Trullan (numit așa după sala cu coloane a palatului în care se întrunea) le-a dat sub forma a o sută două canoane. Acestea ne permit să

vedem multe din viața de zi cu zi a Bisericii din acea epocă. Conciliul a avut ca scop „vindecarea neputințelor”, iar canoanele sale reflectă, desigur, doar aspectele negative, neajunsurile societății bisericești. Însă aceste neajunsuri sunt interesante pentru că ne arată gradul de „creștinizare” a Imperiului ca urmare a patru secole din perioada constantiniană.

Pe de o parte, creștinismul a câștigat, fără îndoială. Însăși defectele societății bisericești se datorează victoriei, certitudinii sale, ca să spunem așa. Creștinismul a intrat în „carnea și sângele” umanității, unită prin Imperiu, și în adâncul său, desigur, determină, evaluează și judecă viața. Dar mai multe despre asta mai jos. Mai întâi, să arătăm ce anume subminează această victorie din interior, făcându-l el însuși o sursă de noi boli, de noi pericole. Iar pericolul constă tocmai în faptul că nicio victorie nu se menține de la sine, ci necesită efort și tensiune neîncetată. Și tocmai această tensiune începe să slăbească. Astfel, de exemplu, în lupta împotriva păgânismului, în cucerirea eroică a lumii, Biserica nu a ezitat să pună în slujba creștinismului multe forme „naturale” de religie, comune păgânismului. Păgânii sărbătoreau nașterea Soarelui Neînvins pe 25 decembrie, creștinii au programat până în ziua de azi sărbătoarea Nașterii lui Hristos, care i-a învățat pe oameni să „se închine Soarelui Adevărului, să-l cunoască din înălțimile Răsăritului”, păgânii sărbătoreau sărbătoarea „Bobotezei” pe 6 ianuarie: această dată a devenit și data Epifaniei creștine. Cultul bisericesc al „nemercenarilor” are multe în comun cu cultul păgân al Dioscurilor, forma „vieții” creștine - cu exemplele de „laudă a eroilor” păgâni și, în final, explicarea sacramentelor creștine către catehumeni - cu terminologia „misterială” a inițierilor păgâne. Dar am spus deja că, de fapt, toate aceste „împrumuturi” erau doar formale - Biserica a umplut „forma” obișnuită pentru acea vreme cu toată noutatea Vestea Sa Bună, chipul lui Hristos și al urmașilor Săi, astfel încât „forma” însăși s-a dovedit a fi complet bisericească, un conducător de lumină, înțelepciune și forță vitală a Evangheliei. Dar aceasta este ideea, că nicio „bisericizare” în sine nu este o garanție a purității creștinismului, nicio „formă” - chiar și cea mai creștină în esență și origine - nu salvează „magic” dacă nu este umplută cu Duhul și Adevărul, prin care este justificată și căreia îi slujește. Și trebuie să ne amintim că păgânismul nu este doar o religie care a precedat cronologic creștinismul și a fost distrusă prin apariția sa, ci este un fel de pol permanent și „natural” al religiei în sine și, în acest sens, un pericol etern pentru fiecare religie. Creștinismul necesită efort neîncetat, umplerea neîncetată a formei cu conținut, autoexaminare, „testarea spiritelor”; păgânismul este separarea formei de conținut, izolarea ei ca scop în sine și valoare în sine. Aceasta este o întoarcere la religia naturală, la credința într-o formulă, într-un ritual, într-un „altar”, indiferent de conținutul și sensul lor spiritual. Dar atunci ritualul creștin în sine și Altarul creștin în sine pot deveni cu ușurință un obiect de cult păgân, ascunzând singurul motiv pentru care există: puterea eliberatoare a Adevărului. Tocmai această tendință începe să se simtă în secolul al VII-lea,

fiind, cum ar spune, prețul plătit pentru triumful neîmpărțit al creștinismului. Deja în 530, Sfântul Varsanufie denunță religiozitatea „mecanică”,Întregul sens al creștinismului stă în exterior: „dacă treci pe lângă moaște, închină-te o dată, de două ori, de trei ori - dar asta e de ajuns... Fă-ți cruce de trei ori, dacă vrei, dar nu mai mult”... Alți învățători îi mustră pe cei care își exprimă credința doar „acoperind cruci și icoane cu sărutări”. Ce înseamnă pentru ei Euharistia și împărtășania? Dacă Evanghelia este prea lungă, iar rugăciunile sunt prelungite mai mult decât de obicei - acestea sunt deja semne de nerăbdare și nemulțumire. Chiar și în timpul unei slujbe scurte, creștinii se ocupă cu conversații despre afaceri și condamnarea vecinilor lor. Alții pur și simplu stau în stradă pentru a da fuga în biserică în ultimul moment și, după cuvintele Sfântului Anastasie Sinaitul, „să se împărtășească din mers”. Dar sunt creștini excelenți: nu venerau ei chipul Mântuitorului nostru și icoanele Sfinților? Ritualismul, superstiția, o atitudine superficială față de credință - aceste păcate sunt multe în societatea bizantină. Dar în spatele lor se profilează ceva și mai teribil: în spatele aparenței creștine, continuă să trăiască cea mai evidentă „credință dual㔝; Multe canoane ale Conciliului de la Trullo sunt dedicate luptei împotriva perversiunii flagrante a creștinismului, transformării sale în „magie” păgână.

Din păcate, însăși clerul, chemat să fie un exemplu pentru credincioși „în cuvânt, viață, dragoste, duh, credință, curăție”, este departe de a fi întotdeauna la înălțimea așteptărilor în toate privințele. Nivelul de educație scade în multe locuri: conciliul poruncește episcopilor să predice în fiecare duminică, dar să nu se deda propriilor conjecturi, ci să adere la Părinți. Multe canoane interzic prezbiterilor să țină hanuri, să împrumute bani cu dobândă, să accepte plăți pentru hirotonii sau să joace jocuri de noroc. De asemenea, acestea zugrăvesc un declin incontestabil al mediului monastic: conciliul insistă în special că monahismul este o cale spre pocăință, nu o modalitate de a evita serviciul militar sau de a avea o bătrânețe sigură. Călugării nu ar trebui să părăsească mănăstirile, să petreacă noaptea sub același acoperiș cu o femeie sau să facă o celebrare a propriei tunderi.

Să repetăm, toate acestea nu înseamnă că viața bisericească din Bizanț se reduce doar la neajunsuri. Conciliul vorbește despre ele pentru că lupta împotriva lor este scopul său. Dar ele arată – fie și numai pentru că seamănă cu neajunsurile aproape tuturor epocilor ulterioare ale istoriei bisericii – că creștinismul a încetat să mai fie o selecție și a devenit o religie a maselor, iar pentru prea mulți este deja doar o „formă” evidentă, la al cărei sens pur și simplu nu se gândesc. Pentru mulți a devenit cu adevărat o religie „naturală” și nu mai aud în ea un apel la „reînnoirea naturii”.

Dar, desigur, nu numai după canoanele Conciliului de la Trullo trebuie judecată viața bisericească din acea vreme. Și însăși efortul de a reforma neajunsurile, de

a expune păcatele, mărturisește faptul că majoritatea liderilor spirituali ai Bizanțului păstrează neîncetat adevăratul ideal al creștinismului. Mai mult, acest ideal se dezvoltă deja cu adevărat în conștiința umană, transformând din interior nu doar viețile individuale, ci și întregul spirit al culturii, tot ceea ce constituie valoarea principală a fiecărei epoci. Și tocmai după plan, după comoara la care aspiră inima, nu numai după căderi, trebuie studiat și judecat trecutul. Cu alte cuvinte, să învățăm nu doar cum și-a întruchipat această societate idealul, ci și în ce a constat acest ideal în sine.

Din acest punct de vedere, nimic nu exprimă mai bine „spiritul epocii" decât cultul bizantin, care a început, la acea vreme, să prindă contur într-un anumit „sistem", într-o lume armonioasă de forme și imagini, care a rămas pentru totdeauna vârful de neegalat al Ortodoxiei Răsăritene. Mulți factori diferiți au acționat în dezvoltarea și formarea sa, iar până în ziua de azi în cultul Bisericii Ortodoxe se pot distinge straturi ale diferitelor epoci, fiecare având propria cheie „liturgică". Aceasta este, în primul rând, sinagoga, fundamentul vechi-testamentar al cultului creștin timpuriu, care este încoronată și umplută cu un nou sens prin Sacrament. Aceasta este, așadar, dezvoltarea „ciclului zilnic", unde se reflectau particularitățile „versetelor Psaltirii" monahale. Apoi, există înflorirea rapidă a cultului sfinților, influența disputelor dogmatice, care s-a reflectat în principal în creșterea sărbătorilor bisericești. Acestea sunt, în cele din urmă, particularitățile noii poziții a Bisericii în stat și în societate, datorită cărora se realizează „bisericizarea" diferitelor aspecte ale vieții umane. Vom reveni asupra unor detalii ale acestui proces în capitolul următor — „sistemul" final de cult va fi dat de Bizanțul târziu. Dar în secolul al VII-lea, se simte „tonul" fundamental al creativității liturgice bizantine. În centrul său, desigur, se află Sfânta Scriptură. Limbajul biblic a devenit și va rămâne pentru totdeauna limbajul Bisericii, și nu numai datorită bogăției sale religioase, a bogăției de imagini și a corespondenței uimitoare cu sentimentul religios în toată diversitatea sa. Credința însăși, însăși experiența Bisericii, este inseparabilă de Scriptură, ca de sursa sa. Tot ceea ce Biserica crede și prin care trăiește a fost împlinit „după Scripturi" (... căci v-am dat înainte de toate ceea ce am primit și eu, și anume că Hristos a murit pentru păcatele noastre, după Scripturi; și că a fost îngropat și a înviat a treia zi, după Scripturi — 1 Corinteni 15:3-4). Dar acest „după Scriptură" înseamnă mult mai mult decât împlinirea profeției și a prezicerii; Înseamnă, în primul rând, legătura internă dintre ceea ce a făcut Hristos și ceea ce ne spune Scriptura, astfel încât fără această legătură nu se poate înțelege nici Scriptura, nici sensul lucrării lui Hristos. Și astfel, revelația tot mai mare, contemplarea tot mai profundă a acestei legături constituie conținutul cultului creștin, al poeziei bisericești, chiar și al ritului însuși.

Fără a putea arăta aici procesul acestei revelații în toată complexitatea sa, ne vom opri asupra unui exemplu care are o semnificație cu totul specială pentru

Biserică. Este vorba de creșterea treptată a venerației liturgice a Maicii Domnului, care va ocupa un loc atât de important în viața liturgică a Bisericii. Acest exemplu este important și pentru că, pentru majoritatea „istoricilor religiilor", cultul Maicii Domnului este o dovadă a „metamorfozei" incontestabile a creștinismului, a pătrunderii în acesta a cultului antic, aproape primitiv, al forțelor născătoare ale naturii, al maternității, al principiului feminin etc. Argumentul lor principal este că în primele secole nu vedem în Biserică nicio distincție specială sau, cu atât mai mult, cultul Mariei, care nu apare înainte de secolul al V-lea - adică tocmai în epoca „împăcării" creștinismului cu lumea. Istoricii școlii „formale", la rândul lor, chiar dacă găsesc motive istorice pentru o anumită sărbătoare mariologică, momentul originii sale, autorii textelor, tot nu dau răspunsul principal: ce înseamnă această înflorire a sărbătorilor Maicii Domnului, această consolidare a temei mariologice în conținutul cultului bisericesc. În cele din urmă, protestanții, după cum se știe, resping pur și simplu venerația Maicii Domnului ca neavând o „temă biblică". Între timp, tocmai pe „tema biblică" crește această venerație și este legată în primul rând de ea. O astfel de bază biblică este contemplarea Noului Testament în lumina Vechiului, pe care tocmai am indicat-o, iar pe de altă parte, revelarea sensului tot mai profund al Vechiului Testament în lumina Noului. Iată un exemplu: sărbătoarea Intrării Fecioarei Maria în Templu, care cel mai probabil a apărut la sfârșitul secolului al VII-lea (imnurile pentru această zi scrise de Sfântul Andrei din Creta s-au păstrat) nu are o bază biblică „formală" – Evanghelia nu spune nimic despre un astfel de eveniment. Însă este suficient să citim textele liturgice ale acestei sărbători (în versiunea lor originală, deoarece au fost modificate semnificativ ulterior) pentru a vedea cu adevărata mistică perspicacitate sau contemplare care stă la baza ei. În lectura neîncetată și rugătoare a Scripturii, atenția este concentrată asupra unor profunzimi mereu noi ale semnificației sale. Astfel, templul din Ierusalim ocupă un loc important atât în Vechiul Testament, cât și în Evanghelie – iar Hristos contrastează acest centru unic și sacru al iudaismului, punctul central al întregii sale vieți religioase – cu Sine Însuși: „distrugeți acest templu și în trei zile îl voi ridica... El a vorbit despre templul Trupului Său". Dar este deja clar din aceasta că creștinii nu au putut să nu vadă în templul din Vechiul Testament prototipul unui alt centru religios, un alt centru unic și atotcuprinzător. Întregul sens pozitiv al Templului este „împlinit" în Hristos – El este deja noul Templu și acest Templu este Omul, trupul său, sufletul său. Am spus deja ce semnificație a avut această opoziție a celor două temple: templul din Ierusalim și templul „nefăcut de mâini" al Bisericii – Trupul lui Hristos, pentru construirea templului creștin. Dar „contemplația" creștină nu s-a oprit aici. În acea epocă,când Biserica, în tensiunea tuturor puterilor sale spirituale, „a crescut" în înțelegerea Umanității lui Hristos, nu a putut să nu includă în această contemplare chipul Celui de la Care Hristos a primit Umanitatea Sa, Trupul Său. Dacă Dumnezeu a ales de acum înainte Omul ca Templu al Său, atunci într-un sens special și cel mai literal un astfel de templu al lui Dumnezeu era Fecioara Maria: „căci ce s-a născut din ea

este sfânt”... Ea, trupul ei este Templul ridicat de Vechiul Testament însuși, cu toată sfințenia sa, așteptarea mântuirii, fidelitatea față de Dumnezeu - care a făcut posibilă unirea lui Dumnezeu cu Omul și în acest sens - Ea este rodul Templului Vechiului Testament: acea legătură cu Dumnezeu care s-a realizat prin el. Și dacă este așa, atunci „contemplarea” este transferată la relația dintre acest templu viu și acela; al cărui sens, ca unic „centru” și sursă de mântuire și unire cu Dumnezeu, Hristos a venit să-l „împlinească” prin întruparea Sa, „Preacuratul Templu al Mântuitorului... este astăzi introdus în Casa Domnului”... și în această introducere se dezvăluie sensul final al templului și se realizează depășirea lui. Dar aceasta, spun ei, este o celebrare a unei „idei” care este copleșită de un „mit”. Acest lucru este atât adevărat, cât și neadevărat. La baza sa stă un fapt istoric incontestabil: intrarea Fecioarei Maria, ca orice fată evreică, în Templul din Ierusalim. Acest fapt nu este marcat, însă, de niciun „monument”, dar este incontestabil, deoarece este evident: într-un fel sau altul, Maria*a intrat în* templu, *a fost* în templu. Și dacă „planul” liturgic al acelor evenimente, care sunt relatate în Evanghelie, pornește, desigur, de la povestea însăși, atunci aici, în slujba însăși, faptul istoric capătă treptat detalii poetice sau simbolice, subliniind sensul pe care Biserica l-a văzut în el. În centrul stă tocmai dezvăluirea teologică a Scripturii înseși, toate semnificațiile încorporate în ea, contemplarea *realității* creștinismului... Același lucru se poate spune și despre alte sărbători ale Maicii Domnului, care treptat se transformă într-un întreg ciclu al Maicii Domnului, paralel cu ciclul liturgic al lui Ioan Botezătorul. Și aceasta nu este deloc o „metamorfoză”, ci o revelație a experienței originare a Bisericii: este suficient să citim chiar primele texte ale slujbelor Maicii Domnului pentru a ne convinge că venerarea Maicii Domnului nu numai că nu „întunecă” hristocentrismul Bisericii primare, nu introduce în creștinism motive aproape păgâne (și exact asta afirmă unii cercetători – chiar și creștini!), ci, dimpotrivă, este înrădăcinată în întregime în contemplarea de către Biserică a Feței Divin-umane a Mântuitorului. Venerarea Maicii Domnului pare foarte curând să coloreze întreaga slujbă bisericească în tonuri proprii, dar poate că aici se dezvăluie unul dintre cele mai profunde aspecte ale „creștinizării” lumii acelor vremuri. În secolele în care sămânța creștină abia începea să încolțească, când în exterior se vedeau atât de puține schimbări în bine - în morală, în societate, în idealul social și statal, când, dimpotrivă, se simțea chiar și o anumită „barbarizare” a lumii, chipul Mamei, căreia i s-a înfiat întreaga omenire pe Cruce, domnește veșnic peste această lume, chipul purității desăvârșite, al smereniei, al iubirii, al dăruirii de sine... Însăși „experiența” Bisericii Maicii Domnului este profund creștină, sau mai degrabă, creștin-umană: în ea, înțelegerea dogmatică este pătrunsă de o compasiune atât de subtilă și personală, în ea, pentru prima dată, atenția este concentrată asupra semnificației drumului personal, pătrunde în adâncurile chipului uman, îl înalță la strălucire cerească. În venerarea Maicii Domnului, primul „rod” al adâncirii Bisericii în dogma dumnezeiești-umanității, este izvorul întregii „subtilități” pe care creștinismul a adus-o în conștiința umană.

Și lumea care a simțit cu atâta forță acoperământul acestei iubiri materne, care a putut să cânte așa, să îmbrace acest acoperământ în atâta frumusețe, este deja o lume profund creștină, în ciuda tuturor păcatelor și imperfecțiunilor sale.

O trăsătură caracteristică a acestei perioade este „retopirea" treptată a experienței teologice în poezie liturgică, în forme liturgice. Dacă principalul conținut și „cadrul" slujbei este încă Biblia: psalmi, cântece din Vechiul Testament, lecturi, atunci lucrările imnografilor bisericești sunt din ce în ce mai mult incluse în acest cadru: contactul, stihera, canoanele. În primul rând trebuie să-l numim pe Sfântul Roman Melodul, care a murit, după toate probabilitățile, la mijlocul secolului al VI-lea. De el este asociată apariția așa-numitei forme „kondakar" a poeziei liturgice, care va fi ulterior înlocuită de forma „canonică". Ceea ce a venit de la Sfântul Roman (condacul Nașterii Domnului: „Astăzi Fecioara dă naștere celui Preasfânt", al Paștelui: „Deși Te-ai pogorât în mormânt, o, Nemuritorule" etc.) indică un imens talent poetic, iar în operele sale se poate vedea deja destul de tangibil ceea ce poate fi numit un miracol al scrierii liturgice bizantine: o combinație uimitoare de formă literară plastică, poezie autentică, cu conținut teologic profund, „speculativ". În comparație cu operele bizantine ulterioare, în care există atât de multă retorică apoasă, „straturile" timpurii ale cărților noastre liturgice ne dezvăluie adevărate comori. Aceasta este deja o mare poezie creștină, care mărturisește, desigur, gradul de maturitate al culturii creștine. Un alt monument uimitor al aceleiași culturi este Acatistul sau Cântecul Nesedentar, atribuit mult timp Patriarhului Serghie Monotelitul și compus, conform tradiției, după miraculoasa eliberare a Constantinopolului din asediul din 626. O notă oarecum diferită este introdusă de lucrările liturgice legate de experiența ascetică: dintre acestea, primul loc îl ocupă Canonul cel Mare al Sfântului Andrei din Creta (decedat în prima jumătate a secolului al VIII-lea), citit încă în primele zile ale Postului Mare. Dacă în versul venit de la Sfântul Roman Melodul, conținutul este în principal dezvăluirea în forme poetice a învățăturii dogmatice a Bisericii (în primul rând despre Treime și cele două firi), atunci Canonul cel Mare este dedicat în întregime pocăinței. Monahismul a fost încă de la început calea pocăinței. Dar ceea ce este caracteristic în tratarea liturgică a acestei teme este o autoacuzare și o autocondamnare aproape hiperbolică. Și din nou trebuie să simțim întreaga semnificație a acestei trăsături; Ea scoate în evidență acele neajunsuri ale societății bisericești despre care am vorbit mai sus: această societate nu se împacă cu răul, nu „minimizează" creștinismul. Și, cel mai important, în „suspinul" profund de pocăință care acum răsună neîncetat în cultul ortodox, ca un fel de laitmotiv constant, este din nou evident cât de profund a pătruns în conștiința bisericească acea imagine a omului, revelată în Evanghelie și „asimilată" în experiența asceților prin post, rugăciune și veghere. În spatele imaginilor familiare ale Psaltirii, în spatele acestui sentiment atotcuprinzător al măreției lui Dumnezeu, în fața căruia totul pare nesemnificativ - cu atâta forță sună acum dorul pentru „frumusețea curată" a

omului. Această pocăință nu vine doar din conștiința unei porunci încălcate, din frică, din închinarea înaintea lui Dumnezeu, ci pocăința omului,care cunoaște în sine „chipul slavei inefabile” și, prin urmare, poate măsura întreaga profunzime a căderii sale. Aceasta este o adevărată dorință de îndumnezeire, o viziune constantă a sinelui în lumina Dumnezeului-om. În comunitatea bisericească bizantină există mult rău, multe păcate. Dar lipsește un lucru - mulțumirea de sine. Spre sfârșitul perioadei bizantine timpurii, este ca și cum întreaga Biserică este îmbrăcată în haine monahale negre, însușindu-și această cale a pocăinței și a autocondamnării. Și cu cât victoria exterioară a Bisericii este mai puternică, cu cât formele exterioare ale bizantinismului creștin sunt mai solemne, mai bogate, mai magnifice, cu atât mai puternic este în el acest strigăt de pocăință, o rugăminte pentru iertare: „Am păcătuit, am săvârșit fărădelegi, am greșit înaintea Ta, n-am făcut, n-am păzit cum ne-ai poruncit”...

Frumusețea și măreția de neegalat ale Sfintei Sofia, ritmul sacru al Misterului liturgic, care măsoară eternitatea, dezvăluind raiul pe pământ, transformând lumea iar și iar în frumusețea sa cosmică originară, și toată tristețea, tot „realismul” păcatului, conștiința unei căderi fără sfârșit, aceasta este, în cele din urmă, ultima adâncime a acestei lumi, rodul Bisericii în ea.

Astfel, în exterior, cercul „bizantin” conturează Ortodoxia la sfârșitul primelor patru secole ale „perioadei constantiniene”. În secolul al VII-lea, acest cerc abia începe să se contureze. Adevărata desăvârșire a bizantinismului ortodox va fi epoca următoare. Ca orice formă istorică, „bizantinismul” este, desigur, limitat, imperfect și are multe neajunsuri. Dar, în cele din urmă, în el, și nu în alte „forme”, își va găsi expresia acel „istorism” ineradicabil al creștinismului, despre care am vorbit deja: legătura sa cu soarta lumii și a omului. Dacă această „căsătorie” a Bisericii cu Imperiul este sursa atâtor slăbiciuni și păcate, atunci tot ceea ce în Orient, la acea vreme, a respins această căsătorie se dovedește a fi un impas, o ieșire din istorie, sortită să se dizolve încet în „nisipurile” sterile. În istoria Ortodoxiei, începe o nouă perioadă, aducând noi necazuri, dar și noi victorii.

Capitolul cinci

BIZANȚIU

Istoria perioadei bizantine târzii (din secolul al VIII-lea până în secolul al XV-lea) nu a fost încă scrisă în întregime. Aceasta înseamnă că etapa seculară a propriului nostru drum bisericesc nu a fost recunoscută și apreciată în toată complexitatea sa internă, în „rupturile și conexiunile” sale. În mod ciudat, conștiința ortodoxă a avut întotdeauna puțin interes pentru Bizanț, acesta fiind domeniul fie al istoricilor „seculari” (studiile bizantine rusești au ocupat și ocupă

pe bună dreptate unul dintre primele locuri), fie al specialiștilor în probleme individuale. Dar, în ciuda abundenței de monografii, cu care știința istorico-bisericească rusă se poate mândri în siguranță, nu există o istorie a Bisericii Bizantine în sensul deplin al cuvântului - ca o încercare de a descrie și înțelege calea parcursă, de a găsi o perspectivă istorică holistică. Secole întregi cad cumva din memoria bisericească, iar pe fundalul „Evului Mediu" bizantin, atenția istoricilor se oprește doar la persoane individuale, la evenimente individuale. Acest lucru face ca orice încercare de a „sonda" rapid Bizanțul să fie infinit de dificilă. Singurul lucru care se poate face este să-i facem pe oameni să simtă chestiunea Bizanțului, adevărata semnificație a acestei etape milenare pe drumul nostru.

Semnificația acestui fapt constă, în primul rând, în faptul că Bizanțul nu poate fi considerat doar trecutul, un capitol complet și supraviețuit al istoriei bisericii. Nu numai că continuă să trăiască în Biserica Ortodoxă, ci, într-un anumit sens, determină încă Ortodoxia însăși, constituind „forma sa istorică". Așa cum catolicismul modern s-a cristalizat în Evul Mediu și în epoca Contrareformei, tot așa, poate într-o măsură și mai mare, Ortodoxia și-a dobândit forma actuală, „canonul" său istoric tocmai în Bizanț. Oricare ar fi aspectul vieții noastre bisericești pe care îl atingem, o simplă referință va arăta că și-a găsit forma actuală tocmai în perioada bizantină. În Bizanț, dezvoltarea cultului ortodox a fost finalizată, adică Carta care îi conferă completitudine, îl face un sistem care aproape că nu permite dezvoltare sau schimbări; „tipicele" și „euhologiile" bizantine din secolele al XIII-lea și al XIV-lea sunt deja aproape imposibil de distins de cărțile noastre de slujbă și de hrisoave. Icoana ortodoxă este pictată conform canonului bizantin, tradiția noastră canonică este fixată atât în volum, cât și în interpretare de către canoniștii bizantini, în Bizanț s-a format în cele din urmă codul Părinților, care până în ziua de azi formează baza teologiei ortodoxe și, în cele din urmă, în aceeași perioadă au înflorit stilul și spiritul evlaviei, ceea ce în limba rusă este bine exprimat prin cuvântul „ecleziasm". Într-un anumit sens, perioada bizantină ar trebui recunoscută ca fiind decisivă în istoria Ortodoxiei, epoca cristalizării vieții bisericești. Biserica Ortodoxă modernă este - din punct de vedere istoric - Biserica Bizantină, supraviețuind Imperiului Bizantin cu cinci sute de ani.

Toți istoricii Bizanțului sunt de acord că o nouă perioadă începe în istoria sa odată cu începutul secolului al VIII-lea. Secolul al VII-lea s-a încheiat în anarhie și distrugerea aproape completă a Imperiului. În 717, arabii au asediat Constantinopolul, iar devastarea internă l-a transformat într-o pradă ușoară pentru cuceritor. Acesta a fost salvat de Leon Isaurianul, unul dintre acei - numeroșii soldați din periferia estică a armatei bizantine - care au ajuns la cele

mai înalte grade și pe care s-a bazat de fapt Imperiul. Leon a fost proclamat împărat și a pus bazele unei noi dinastii - dinastia Isauriană. Printr-o serie de războaie victorioase, el (717-745) și fiul său, Constantin Copronim (745-775), au restabilit situația și au consolidat-o din interior printr-o profundă reformă a statului: militară, administrativă și economică. Această reformă, care completează evoluția deja începută sub Heraclius, completează metamorfoza Bizanțului dintr-un imperiu mondial într-un stat relativ mic, în care totul este subordonat nevoii de a rezista presiunii - dinspre est a Islamului, dinspre nord - a slavilor și, foarte curând, dinspre vest - a normanzilor. „Universul” roman se transformă în cele din urmă în Bizanț.

Pentru Biserică, această nouă perioadă se deschide cu o nouă frământare, care întipărește pentru totdeauna în memoria sa numele împăraților isaurieni: aceasta este iconoclasmul, a cărui luptă împotriva lui va dura aproape un secol și jumătate. În lumea științifică au existat multe dezbateri despre cauzele iconoclasmului. Unii au văzut în el influența Orientului musulman cu interzicerea imaginilor umane, o încercare de un fel de compromis psihologic cu islamul; alții l-au văzut ca pe prima rebeliune împotriva ideii unei culturi „seculare” inspirate de împărați în Biserică, o luptă pentru eliberarea artei de orice „sacralitate” care o sufocă; alții, în cele din urmă, o nouă explozie a aceluiași „spiritualism” elen, pentru care venerarea icoanelor era o manifestare a senzualului, a materialului în religie. Încă din secolul al X-lea, a devenit obișnuit, în orice caz, să se pună întreaga responsabilitate pentru apariția ereziei și răspândirea acesteia pe seama împăraților. Dar noile cercetări arată că disputa privind icoanele a apărut mai întâi în interiorul Bisericii însăși și abia atunci puterea de stat a intervenit cu forță în ea. De asemenea, acestea demonstrează că existau suficiente motive pentru o astfel de dispută.

Venerarea icoanelor are o istorie lungă și complexă: este, de asemenea, rodul asimilării treptate a credinței bisericești de către oameni. Biserica primară nu cunoștea icoana în sensul său modern, dogmatic. Începuturile artei creștine - pictura în catacombe - sunt de natură simbolică sau, așa cum a definit-o profesorul V. V. Veidle, „semnificative”. Nu este o reprezentare a lui Hristos, a sfinților sau a diferitelor evenimente din istoria sacră, ca într-o icoană, ci o expresie a anumitor gânduri despre Hristos și Biserică și o expresie, în primul rând, a experienței sacramentale a botezului și a Euharistiei, adică acel „mister” dual prin care mântuirea este acordată credinciosului. „În arta de tip semnificativ, ceea ce este indicativ nu este tratarea temelor sale (căci modul în care sunt tratate este indiferent față de scopurile sale), ci însăși alegerea și combinarea lor. Tinde să înfățișeze nu atât divinitatea, cât funcția divinității. „Bunul Păstor al sarcofagelor și catacombelor nu numai că nu este o imagine, dar nici un simbol al lui Hristos; El este un semn vizual al ideii că Mântuitorul mântuiește, că El a venit să ne mântuiască, că suntem mântuiți de El. Daniel în groapa leului nu este

nici el un „portret” al lui Daniel (chiar dacă este cel mai convențional), ci un semn că Daniel este mântuit și noi suntem mântuiți, ca Daniel. Această artă, în adevăratul sens al cuvântului, nu poate fi numită artă deloc. Nu înfățișează sau exprimă: semnifică și semnifică chiar acel nucleu înflăcărat, acel soare viu al credinței misterioase, despre care mărturisesc martirii și păstorii acelor secole, păgânii nou botezați, ritul botezului lor și dușmanii Bisericii creștine înșiși.” Dar, renunțând la artă de dragul altceva, această pictură din catacombe s-a dovedit a fi cauza „apariției acelei arte noi, medievale, complet religioase și creștine, care s-a impus treptat atât în Orientul, cât și în Occidentul Imperiului. Pentru ca aceasta să apară, imaginile și formele trupului și sufletului trebuiau să devină spirituale, iar arta naturalistă trebuia să devină transcendentală. Pentru a prinde viață și a renaște, arta a trebuit să se renunțe la sine și să se cufunde, ca într-o fontă de botez, în elementul pur al credinței. A acceptat „pocăința în viață” și s-a spălat în „baia renașterii” pentru a deveni „o făptură nouă...” (V.V. Veidle).

Icoana este rodul acestei „reînnoiri” a artei, iar apariția ei în Biserică este legată, desigur, de revelarea în conștiința Bisericii a sensului Dumnezeului-umanității: plinătatea Divinității, locuind trupește în Hristos. Nimeni nu L-a văzut vreodată pe Dumnezeu, dar omul Hristos Îl descoperă pe deplin. În El, Dumnezeu devine vizibil. Dar aceasta înseamnă că El devine și descriptibil. Chipul Omului Iisus este chipul lui Dumnezeu, pentru că Hristos este Dumnezeul-omul. Dar dacă prin harul Duhului Sfânt lumea însăși și materia ei pot fi sfințite și, hrănindu-ne trupul, ne pot hrăni duhul, sau, mai exact, omul „întreg”, în planul integral al lui Dumnezeu pentru el, ca duh întrupat; dacă apa botezului ne dăruiește iertarea păcatelor, dacă pâinea și vinul Euharistiei ne împărtășesc cu Trupul și Sângele lui Hristos, atunci chipul lui Hristos – rodul artei umane – poate fi umplut de harul prezenței și puterii Sale, poate deveni nu numai o „imagine”, ci și o realitate spirituală. În icoană, profunzimea dogmei calcedoniene este dezvăluită dintr-o altă perspectivă și dă o nouă dimensiune artei umane, pentru că Hristos a dat o nouă dimensiune omului însuși.

În secolul al VII-lea, venerarea icoanelor este deja atestată de numeroase monumente; este un fapt ferm stabilit al vieții bisericești. „Îl înfățișez și îl scriu pe Hristos și suferințele lui Hristos în biserici, în case și în piețe”, scrie Leontie din Hierapolis, „și pe icoane, și pe pânză, și în cămări și pe haine, în orice loc, pentru ca, văzându-le clar, să-mi amintesc și să nu uit... Și precum voi, închinându-vă cărții Legii, nu vă închinați naturii pieilor și cernelii, ci cuvintelor lui Dumnezeu aflate în ea, așa mă închin și eu chipului lui Hristos. Nu naturii lemnului și a vopselelor - să nu fie!... Ci, închinându-mă chipului neînsuflețit al lui Hristos, prin El mă gândesc să-L îmbrățișez pe Hristos Însuși și să-L închin... Noi, creștinii, sărutând trupește icoana lui Hristos, sau un apostol sau un mucenic, îl sărutăm duhovnicește pe Hristos Însuși sau mucenicul Său” (căci fiecare sfânt este un martor al lui Hristos, manifestând în sine puterea deplină a unirii cu El, icoana Sa

vie). Și din această semnificație „calcedoniană” a icoanelor decurge și metoda pictării lor, determinată de regula a 82-a a Sinodului de la Trullo: „Onorând imaginile și umbrele antice, transmise Bisericii, ca semne și prefigurări ale Adevărului, cinstim mai mult harul și adevărul, ca împlinire a Legii. De aceea, pentru ca și arta picturii să prezinte *perfecțiunea ochilor tuturor, hotărâm de acum înainte să-L imprimăm pe Hristos Dumnezeul nostru pe icoane - în formă umană* , pentru ca prin această imagine să putem deslușì înălțimea smereniei lui Dumnezeu - Cuvântul, și să ne aducem aminte de viața Lui întrupată, de suferința, de moartea mântuitoare și de răscumpărarea întregii lumi care a venit din ea.” Acest text oferă deja atât temeiul, cât și sensul icoanei ca mărturie a Întrupării lui Dumnezeu - o mărturie în sensul deplin al cuvântului: o imagine plină de puterea a ceea ce este înfățișat.

Însă, așa cum s-a întâmplat aproape întotdeauna în Biserică, acceptarea și definirea preced „înțelegerea”, experiența precede revelația în gândire. Între timp, venerația icoanelor, deoarece în ea linia care separă esența sa „calcedoniană” de idolatria adevărată este cea mai subțire, a început foarte curând să fie distorsionată în multe locuri, căpătând forme improprii. Secolul al VII-lea, așa cum am indicat deja, a fost o perioadă atât a roadelor uimitoare ale „contemplației” ecleziastice, cât și a îngroșării incontestabile a maselor creștine. Și printre mase, venerația icoanelor era uneori refractată de superstiții grosolane și senzuale. „Mulți cred”, a scris Sfântul Anastasie Sinaitul, - că botezul este suficient de onorat de cei care, intrând în biserică, sărută toate icoanele, neacordând atenție Liturghiei și slujbei"... A apărut obiceiul de a lua icoane drept nași pentru copii, de a amesteca vopsea răzuită de pe icoane în vinul euharistic, de a pune împărtășania pe o icoană pentru a o primi din mâinile sfinților etc.; „în masa acestor fenomene, fără îndoială, s-a făcut simțită o denaturare grosolană a ritualului bisericesc, venerarea icoanelor s-a apropiat de idolatrie și s-a rezolvat în venerarea însăși substanței lor” (Bolotov). Cu alte cuvinte, ceea ce se întâmplase adesea anterior cu cultul sfinților și venerarea moaștelor s-a întâmplat și cu venerarea icoanelor. Apărând pe baza hristologică corectă, ca rod și revelație a credinței Bisericii în Hristos, ele se desprind prea adesea de această bază, devin ceva autosuficient și, în consecință, cad înapoi în păgânism.

Însă aceste perversiuni singure nu ar fi fost suficiente, desigur, pentru a crea o mișcare iconoclastă profundă și durabilă. A fost o respingere foarte subtilă, teologic gândită, a ideii însăși de icoană, care cerea din partea Bisericii un efort reînnoit de gândire, un efort creativ, o „contemplare” teologică.

Sentimentele iconoclaste au apărut chiar la începutul secolului al VIII-lea printre episcopii din periferia estică a Imperiului. Și imediat s-au dovedit atât de puternice încât Patriarhul Constantinopolului, Gherman, a trebuit să apere adevărul venerației icoanelor printr-o scrisoare specială. Dar tulburările care

începuseră au ajuns la împăratul Leon - și aici au căpătat imediat dimensiunea lor „imperială”: Leon s-a alăturat deschis iconoclaștilor. Această nouă intervenție în disputa teologică a puterii de stat a complicat-o mult timp și tragic. În jurul anului 730, Leon a emis un decret împotriva icoanelor. Patriarhul Gherman, care nu i-a ascultat, a fost înlăturat și înlocuit de Anastasie, care simpatiza cu iconoclasmul. Curând s-a vărsat primul sânge: într-o încăierare între mulțime și soldații care, la ordinul împăratului, scoteau venerata icoană a lui Hristos de la Poarta Chalcopratia, mai multe persoane au fost ucise. În Grecia, rezistența față de noua erezie a dus la o revoltă politică, întregul Occident a condamnat-o din nou și în unanimitate: toate acestea au pus paie pe focul care se aprindea. Însă adevărata persecuție a închinătorilor la icoane fusese deja începută de fiul lui Leon, Constantin Copronim. Lider militar și om de stat strălucit, s-a dovedit a fi și un teolog remarcabil: fragmentele care au supraviețuit din lucrările sale împotriva icoanelor arată o convingere profundă și atentă.

Constantin și-a dus politica iconoclastă în mod sistematic. După ce a efectuat o „curățare” a episcopatului timp de mai mulți ani, a convocat un conciliu „ecumenic” la Constantinopol în 754, unde icoanele și venerarea icoanelor au fost condamnate printr-un lung și motivat „oros”. La acest conciliu, ca întotdeauna, a triumfat minoritatea activă – adică adversarii convinși ai icoanelor. Iar majoritatea, nepregătită pentru apărarea teologică, neavând niciodată „gânduri” asupra venerației icoanelor, a acceptat pasiv „linia generală”.

După ce a obținut sancțiunea Sinodului, Constantin a început să pună în aplicare decizia acestuia cu foc și sabie. Din acest „deceniu sângeros” (762-775) multe nume de „noi martiri”, așa cum îi numea Biserica, au rămas în calendarele noastre. Este adevărat, trebuie spus că prima reacție la iconoclasm din partea maselor bisericești a fost destul de slabă. Printre martirii din această perioadă nu vedem aproape niciun episcop, cler secular sau laic. Mulți nu au renunțat la depozitarea și venerarea secretă a icoanelor, dar nu și-au exprimat deschis convingerile. Astfel, Sfântul Tarasie al Constantinopolului, viitorul erou al celui de-al VII-lea Sinod Ecumenic, la care a fost proclamată dogma venerației icoanelor, a făcut o strălucită carieră statală sub conducerea lui Copronim. De fapt, doar monahismul s-a ridicat pentru a apăra icoanele și, potrivit profesorului I. M. Andreev, „se poate argumenta despre care termen caracterizează mai exact opera reformistă - iconomahia sau monomahia”. Și tocmai monahii au fost cei care au suportat greul persecuției. Mai jos vom încerca să arătăm că această luptă cu călugării a dezvăluit și altceva, nu doar semnificația teologică a tulburărilor iconoclaste. Deocamdată vom sublinia doar faptul că monahii s-au dovedit a fi principalii mărturisitori ai Adevărului și, într-adevăr, viețile Sfântului Ștefan cel Nou sau ale Sfântului Andrei Calivitul sunt iluminate de spiritul „creștinismului timpuriu”. Desigur, distrugerea icoanelor a mers mână în mână cu distrugerea monahismului, acestea fiind înlocuite de „arta seculară”: scene de

vânătoare, ornamente etc. Și nu se știe cum și cum s-ar fi încheiat această persecuție dacă bătrânul împărat fanatic nu ar fi murit pe 14 septembrie 775. Sub fiul său, Leon al IV-lea Khazarul (775-780), deși un iconoclast convins, persecuția s-a potolit. Adevărata reacție a venit când, după moartea lui Leon, puterea, datorită minorității fiului său, Constantin al VI-lea, a trecut la soția sa, Irina (780-802). Irina, care fusese întotdeauna o veneratoare de icoane și călugări, a început să se pregătească pentru Sinodul Ecumenic, scop în care l-a numit patriarh pe secretarul de stat Tarasie, un ortodox înțelept și moderat. Dar cincizeci de ani de iconoclasm au avut un efect profund asupra vieții societății bizantine: prima încercare de a convoca un sinod, la Constantinopol, a fost zădărnicită de soldații care idolatrizau memoria lui Copronim. Abia în 787, și nu mai în capitală, ci la Niceea, s-a întrunit cel de-al VII-lea Sinod Ecumenic, sub președinția patriarhului Tarasie, la care a fost formulată și proclamată dogma venerării icoanelor.

Această dogmă a fost pregătită prin reacția gândirii teologice ortodoxe cauzată de iconoclasm, prin opera, în primul rând, a Sfântului Ioan Damaschin. (Probabil a murit înainte de conciliul iconoclast din 753). Ioan a trăit în Siria, sub stăpânirea arabilor, apoi a devenit călugăr în Lavra Sfântului Sava din Palestina. El își derivă apărarea icoanelor direct din dumnezeirea-umanitatea lui Hristos. Înainte de întruparea Sa, erau posibile doar simboluri, doar „umbre”. Într-un fel, întreaga lume este plină de „imagini naturale” ale lui Dumnezeu, dar ceva cu totul nou începe cu momentul în care „Cuvântul s-a făcut trup” - „Când El, netrupesc și fără formă, fără cantitate sau mărime, incomparabil prin superioritatea firii Sale, care este după chipul lui Dumnezeu - când ia chip de rob și se smerește în ea, până la cantitate și mărime, și este îmbrăcat într-un chip trupesc, atunci desenează-L pe o tablă; și așează spre contemplare pe Cel care a permis să fie văzut”... Dar pentru că Dumnezeu a fost complet unit cu omul, chipul Omului Hristos este și un chip al lui Dumnezeu: „tot ce este omenesc în Hristos este deja un chip viu al Divinului” (Părintele G. Florovsky). Și în această unire, „substanța” însăși se reînnoiește și devine „demnă de laudă”: „Nu mă închin substanței, ci Creatorului substanței, care s-a făcut material pentru mine și prin substanță mi-a realizat mântuirea; și nu voi înceta să cinstesc substanța, prin care s-a realizat mântuirea mea.” Aceasta înseamnă că tot ce există în lume și lumea însăși, în întruparea lui Dumnezeu, capătă un nou sens, totul devine accesibil sfințirii, materia însăși este purtătoare a harului Duhului Sfânt, nemaiseparându-ne de Dumnezeu, ci deschizându-se ca o cale spre unirea cu El... Noi „cinstim” totul, pentru că Hristos a cinstit totul, iar fiecare cinste este cinstirea lui Dumnezeu Însuși în toate.

Această definiție cristologică a icoanei și a cinstirii icoanelor constituie conținutul dogmei proclamate de Sinodul Ecumenic al VII-lea și, din acest punct de vedere, acest conciliu completează întreaga frământare cristologică - îi conferă sensul

său final „cosmic”. „De aceea, noi, mergând ca pe calea împărătească și urmând învățătura de Dumnezeu grăitoare a sfinților noștri părinți și tradiția Bisericii Catolice... cu toată sârguința și circumspecția hotărâm: asemenea chipului crucii cinstite și de viață dătătoare, să așezăm în sfintele biserici ale lui Dumnezeu, pe vase și îmbrăcăminte sacre, pe pereți și scânduri, în case și pe drumuri, icoane cinstite și sfinte, pictate cu vopsele și făcute din mozaicuri și alte materiale potrivite - icoane ale Domnului Iisus Hristos... și... Maicii Domnului... și tuturor sfinților și venerabililor bărbați.”

Venerația acordată acestor imagini diferă de „adevărata slujbă după credință, care este proprie numai firii divine”, iar conciliul său o definește ca „cult reverențios”. În el, „onoarea acordată imaginii se întoarce la prototip, iar cel care se închină icoanei se închină ipostasului a ceea ce este înfățișat pe ea”... Dogma venerării icoanelor completează astfel „dialectica” dogmatică a epocii Sinoadelor Ecumenice, care, așa cum am spus deja, se concentrează pe două teme fundamentale ale Revelației creștine: doctrina Treimii și doctrina dumnezeirii-umanității. În acest sens, „credința celor șapte Sinoade și Părinți Ecumenici” este fundamentul etern și imuabil al Ortodoxiei.

Însă, învinsă dogmatic, iconoclasmul a reînviat cu forțe noi după moartea Irenei în 802. Existau încă destui susținători ai ereziei, în principal în cercurile guvernamentale și militare, unde glorioasa domnie a lui Constantin Copronim a fost înconjurată de un cult entuziast. Și toate nenorocirile și eșecurile Imperiului care s-au abătut asupra lui la începutul secolului al IX-lea - războaie, invazii, răscoale - au fost atribuite acolo „iconolatriei”. În 815, împăratul Leon al V-lea Armeanul a cerut Patriarhului Nichifor ca icoanele din biserici să fie ridicate mai sus decât înălțimea umană, astfel încât să nu poată fi sărutate. Din acel moment, toată lumea a înțeles că persecuția era inevitabilă. Doar că de data aceasta Biserica nu a fost luată prin surprindere: decretul Sinodului Ecumenic și lucrările apărătorilor icoanelor i-au oferit o armă care îi lipsea înainte. Întreaga Biserică s-a ridicat pentru a apăra Ortodoxia împotriva Împăratului. Primul care a suferit a fost Patriarhul Nichifor, care a reușit totuși să informeze Biserica despre lupta iminentă și să o cheme la rezistență. A fost detronat și exilat. A fost înlocuit în fruntea ortodocșilor de Sfântul Teodor Studitul, starețul faimoasei Mănăstiri Studion din Constantinopol. În Duminica Floriilor, anul 815, o mie de călugări studioni au străbătut orașul în procesiune religioasă, purtând icoane. Autoritățile au fost contestate și a început o persecuție sângeroasă. A făcut mai multe victime decât persecuția lui Copronim: zeci de episcopi exilați, călugări înecați în saci cusuți, torturați în temnițe... Deși oarecum slăbită, persecuția a continuat sub succesorii lui Leon - Mihail al II-lea (820-829) și Teofil (829-842) - iar din 834 încoace valul de teroare s-a intensificat din nou. Victoria finală a Ortodoxiei a venit din nou prin intermediul unei femei. Soția lui Teofil, împărăteasa Teodora, a oprit imediat persecuția după moartea soțului ei. În martie 843, tronul patriarhal a

fost ocupat de Metodie, unul dintre cei care au suferit pentru venerarea icoanelor. În prima duminică din Postul Mare, pe 11 martie 843, a fost proclamată restaurarea icoanelor la Sfânta Sofia și această zi a rămas în memoria Bisericii ca „Triumful Ortodoxiei”: de atunci, în fiecare an în această duminică, Biserica celebrează victoria asupra ultimei dintre marile erezii și, proclamând solemn Adevărul, îi excomunică pe toți cei care nu recunosc acest adevăr. „Triumful Ortodoxiei” este epilogul erei Sinoadelor Ecumenice.

Însă semnificația tulburărilor iconoclaste nu se limitează la chestiunea dogmatică a semnificației venerării icoanelor. Aici atinge cea mai mare acuitate problema chinuitoare a relațiilor dintre biserică și stat, iar „sinteza” lui Justinian se destramă. Ciocnirea Bisericii cu împăratul eretic nu a fost nimic nou în sine, iar Sfântul Ioan Damaschinul repetă doar cuvintele Sfântului Maxim Mărturisitorul atunci când afirmă că „nu este treaba țarului să se angajeze în definiții religioase”. Însă semnificația iconoclasmului constă în faptul că a expus complet ambiguitatea alianței constantiniene și a expus rădăcinile păgâne și anticreștine ale teocrației bizantine în forma sa originală. Prin urmare, depășirea iconoclasmului a format baza unei noi „sinteze”, a unei noi uniuni a Bisericii și Imperiului, care a determinat soarta viitoare a bizantinismului.

Nu este o coincidență, în primul rând, că lupta împotriva icoanelor din secolul al VIII-lea s-a dovedit a fi și o luptă împotriva monahismului. Am vorbit deja despre semnificația monahismului în epoca precedentă: în momentul „creștinizării” lumii, acesta a întruchipat aspectul „eshatologic” al creștinismului, ca depășire a lumii înseși prin lumina Împărăției „nu din lumea aceasta”, salvând astfel creștinismul de secularizare. Și am subliniat, de asemenea, că din acest punct de vedere nu există nimic mai caracteristic și mai indicativ pentru atitudinea Bisericii față de lumea creștină decât „victoria” monahismului în ea: recunoașterea sa ca „normă” a căii creștine. Nu numai Biserica, ci și Imperiul s-a închinat în fața monahismului; împărații au concurat cu nobilii în crearea mănăstirilor, astfel încât, la începutul iconoclasmului, numărul călugărilor din Bizanț, conform calculelor profesorului I. M. Andreev, a ajuns la 100.000 de oameni - un procent aproape incredibil din populație! Monahismul a devenit „stratul conducător” al Bisericii, conștiința și măsura ei.

Dar dacă Imperiul a acceptat necondiționat această victorie a monahismului, l-a protejat cu tot felul de garanții și privilegii, atunci, în timp, monahismul nu a putut decât să devină o adevărată povară pentru acesta. În primul rând, monahismul a reprezentat o povară grea pentru viața economică a statului: zeci de mii de oameni au fost pierduți de armată, proprietăți monahale uriașe au evitat impozitarea, o întreagă parte a populației s-a trezit în afara controlului statului.

Deja destul de devreme în legislația bizantină vedem încercări de a reglementa cumva acest fenomen spontan, de a-l introduce în canalul general al statului. Pe de altă parte - am vorbit și despre asta - victoria monahismului s-a dovedit a fi dăunătoare pentru sine: de la începutul secolului al VII-lea, semnele unui declin incontestabil devin tot mai frecvente. Mănăstirile s-au îmbogățit, privilegiile de tot felul au început să atragă spre ele nu numai pe cei care căutau maximalismul creștin; devenind consilieri, lideri și ghizi spirituali pentru întreaga societate bizantină, călugării au fost în mod firesc prea des tentați să abuzeze de această încredere. Decretele Sinodului de la Trullo, în acest sens, zugrăvesc o imagine destul de sumbră.

Însă, în secolul al VIII-lea, spiritul eroismului a început să bâlbâie în Imperiu: Imperiul pierea, era salvat de împărații isaurieni cu prețul unei tensiuni teribile asupra tuturor forțelor statului, iar în această tensiune s-a născut o nouă conștiință patriotică de sine a Bizanțului. Și această mobilizare totală (ca în vremea noastră, sub Petru cel Mare) a trebuit aproape inevitabil să ridice problema monahismului și, prin urmare, în politica lui Copronim se poate simți clar că nu doar apărarea icoanelor de către călugări a constituit rădăcina urii sale față de ele. Astfel, a fost dezvăluită contradicția dintre cele două „logici”, care de la început a otrăvit relațiile dintre Biserică și Imperiu. Conform uneia – cea ecleziastică – statul este chemat să fie sprijinul și „receptacului” pământesc al Bisericii și, prin urmare, se supune valorilor bisericești, chiar dacă acestea contrazic interesele statului, conform celeilalte – teocratice – creștinismul însuși este perceput, în cele din urmă, ca același cult de stat, ca sprijin religios al Imperiului. În primul rând, monahismul este un simbol al „alterității” Bisericii, al libertății interne a creștinismului și al personalității creștine față de „utilitarismul” statal atotcuprinzător, în al doilea rând, acesta nu poate decât să se dovedească, mai devreme sau mai târziu, inutil pentru stat și, prin urmare, dăunător. Rebeliunea împotriva monahismului a dezvăluit dorința isaurienilor de a subordona complet Biserica statului, de a o face complet „utilă”. În acest sens, isaurienii s-au dovedit a fi desăvârșitorii consecvenți ai acelei „logici” teocratice care, în esență, a dominat relațiile Imperiului cu Biserica încă de la convertirea lui Constantin. Și această conștiință de sine teocratică, absolută, a statului a fost exprimată de Leon în prefața la „Eglogă” - un nou cod de legi publicat de el: „Domnul, după ce a predat împărăția împăraților, le-a poruncit în același timp să pască turma credincioasă a lui Hristos, urmând exemplul lui Petru, capul Apostolilor”. Aceasta este ultima concluzie din „simfonia” lui Justinian.

Prin urmare, victoria venerării icoanelor s-a dovedit a fi o victorie pentru monahism. Nu doar o victorie externă, ci și una internă. Persecuția l-a reînviat și l-a reînnoit, iar la începutul secolului al IX-lea asistăm la o adevărată înflorire a monahismului bizantin, asociat în primul rând cu numele Sfântului Teodor Studitul. El a fost cel care a formulat în cele din urmă ideologia monahismului,

definirea funcțiilor sale în biserică, care aveau să-i asigure victoria pentru totdeauna. În „sistemul" Sfântului Teodor, monahismul este clar definit ca o slujire specială adusă Bisericii (la urma urmei, a început ca o mișcare „privată", laică și individuală). Călugării sunt „nervii și sprijinul" Bisericii, „sarea pământului și lumina lumii", „lumina pentru cei care stau în întuneric", „un exemplu și o confirmare". Și aceasta pentru că scopul unui călugăr nu este diferit de scopul unui laic, ci scopul suprem al fiecărui creștin - Împărăția Cerurilor, mântuirea sufletului. Și nu se poate mântui sufletul altfel decât prin renunțarea la lume. „A te întreba de unde vine tradiția de a renunța la lume (un ecou al îndoielilor iconoclaste despre oportunitatea monahismului) și a deveni călugăr nu este altceva decât a te întreba de unde vine tradiția de a deveni creștin." Nu ar trebui să credem că Sfântul Teodor vede mântuirea doar în monahism. Dar aici este dezvăluită problema centrală a întregii istorii creștine. Sfântul Teodor afirmă că creștinismul este imposibil fără ceea ce Evanghelia numește „renunțare". Și apoi afirmă un fapt istoric: de fapt, numai în monahism a fost întruchipată chemarea Evangheliei la „singurul lucru necesar". În esență, toți creștinii sunt chemați la maximalism, dar în practică acest maximalism în istorie se transformă întotdeauna în „minimalism" - compromis, secularizare. Și, prin urmare, monahismul este un fel de umbră istorică a creștinismului, pe care Biserica o va arunca până când se va „împlini". Potrivit Sfântului Teodor, monahii trebuie să fie bunul intern al Bisericii, o amintire veșnică a chemării finale a creștinului, „sprijinul și confirmarea" Bisericii. Chiar în Constantinopol, Sfântul Teodor reînvie vechea Mănăstire Studion, care devine foarte curând unul dintre principalele centre ale vieții bisericești bizantine. Monahismul domnește în sfârșit în inima Bizanțului.

Însă această victorie a monahismului semnifică și prăbușirea încercării iconoclaste de a lichida complet independența Bisericii, de a o include în întregime în perspectiva sa teocratică. Istoricii adesea nu reușesc să înțeleagă sensul acestei victorii. „În lupta pentru Ortodoxie", scrie Harnack, „Biserica a câștigat, în lupta pentru libertate a fost învinsă". Dar despre ce fel de libertate vorbim aici? Călugării nu au luptat pentru „separarea Bisericii de stat", cu atât mai puțin pentru subordonarea clericală a statului față de Biserică, ci doar pentru acea înțelegere a teocrației care, din ziua convertirii lui Constantin, a deschis atât de larg îmbrățișarea Imperiului către Biserică. Și, spre deosebire de Harnack și de toți istoricii care măsoară Bizanțul prin categorii occidentale (și cele care au apărut mai târziu în Occidentul însuși), trebuie afirmat că Biserica a fost cea care a câștigat această luptă, nu Imperiul. Desigur, pe pământ, în istorie, nu există victorii finale. Și această victorie, la fel ca prima obținută sub Constantin asupra păgânismului - vom vedea acest lucru mai departe - a costat Biserica scump și a avut și laturile ei negative. Dar înainte de a vorbi despre ele, trebuie să încercăm să dezvăluim esența și sensul acestui nou concept bizantin târziu de teocrație.

Numai dezvăluindu-l, primim din nou un criteriu fiabil pentru a judeca succesul sau eșecul bizantinismului ortodox.

Această idee este cel mai bine revelată în Epanagoga, introducerea la codul de legi publicat la sfârșitul secolului al IX-lea de împăratul Vasile I al Macedoniei, care, până la sfârșitul Imperiului, avea să rămână, ca să spunem așa, „legea fundamentală" privind relațiile dintre Biserică și stat. O comparație a acesteia cu „simfonia" lui Justinian, așa cum a fost formulată în a șasea nuvelă, arată schimbarea care avusese loc în conștiința de sine a statului. Epanagoga pornește, de asemenea, de la paralelismul dintre Țar și Patriarh - „cele mai mari și mai necesare părți ale statului" și definește îndatoririle fiecăruia dintre ei. „Sarcina Țarului este de a proteja și de a întreține forțele poporului printr-o bună guvernare, de a restaura forțele afectate prin grijă vigilentă și de a dobândi forțe noi prin înțelepciune și căi și acțiuni drepte. Scopul Patriarhului este, în primul rând, de a proteja acei oameni pe care i-a primit de la Dumnezeu în evlavie și puritate a vieții; ... trebuie, dacă este posibil, să convertească toți ereticii la Ortodoxie și la unitatea Bisericii... și, de asemenea, să-i aducă pe necredincioși la adoptarea credinței, lovindu-i cu strălucirea, gloria și miracolul slujirii sale... Țarul trebuie să fie un binefăcător, motiv pentru care este numit binefăcător... Scopul patriarhului este mântuirea sufletelor încredințate lui; trebuie să trăiască în Hristos și să fie răstignit pentru lume... Țarul trebuie să fie cel mai excelent în Ortodoxie și evlavie... cunoscător în dogmele Sfintei Treimi și în definițiile mântuirii prin întruparea Domnului nostru Iisus Hristos... Este potrivit ca Patriarhul să fie un învățător și să trateze în mod egal și fără limitare pe cei sus și pe cei jos... și să vorbească despre adevăr și apărarea dogmelor în fața Țarului și să nu se jeneze... Numai Patriarhul trebuie să interpreteze" regulile anticilor și definițiile Sfinților Părinți și prevederile Sfintelor Sinoade... Țarul trebuie să confirme, mai întâi, tot ce este scris în Scriptura Divină, apoi și toate dogmele stabilite de cele șapte Sfinte Sinoade, precum și legile romane selectate"...

Din Epanagogă, profesorul Vernadsky și mulți alții derivă fuziunea completă și finală a Bisericii și Imperiului într-un singur „corp bisericesc-statal", adică, în esență, încoronarea procesului început de Justinian. Textul său pare să justifice o astfel de interpretare. Dar interpretarea, de obicei, nu merge mai departe de simpla afirmare a acestui fapt, în timp ce, de fapt, Epanagoga vorbește la fel de mult despre fuziunea Bisericii și Statului, pe cât depășește răutatea simfoniei lui Justinian. Într-adevăr, într-un anumit sens, fuziunea a avut loc: toți membrii Bisericii sunt supuși ai Imperiului, „granițele" Bisericii și Imperiului coincid. Dar înseamnă aceasta că acestea constituie un singur „organism", condus de jurnalul Țarului și al Patriarhului? În primul rând, nu trebuie să uităm că Epanagoga este o lege de stat și vorbește despre stat, nu despre Biserică. Acest stat, pentru că este creștin, este legat organic de Biserică, iar această legătură este realizată în jurnalul Țarului și al Patriarhului. Care este semnificația sa? Prin faptul că, pe

lângă locul său în Biserică, determinat de canoane, Patriarhul primește acum un loc special în structura statului: locul său în aceasta este paralel cu locul Țarului. El este, cum ar spune, reprezentantul Bisericii în stat, supraveghetorul Ortodoxiei sale, al fidelității sale față de creștinism, garantul „ortodoxiei" Imperiului și, prin urmare, numai el are dreptul să predea și să interpreteze doctrina bisericească, iar statul însuși îi încredințează apărarea Ortodoxiei în fața Țarului. De la Țar, „Epanagoga" cere doar fidelitate față de Ortodoxie - învățătura despre Treime și despre Hristos. Trebuie subliniat iar și iar că în „viziunea" bizantină Biserica și Statul sunt legate nu prin definiție juridică și delimitare a sferelor de activitate, ci prin Ortodoxie: credința sau doctrina Bisericii, pe care Imperiul o acceptă ca fiind *a sa.*credință. „Sursa" acestei doctrine, păstrătoarea și interpretul ei este Biserica, nu Imperiul. Dar, sfințit de Ortodoxie, Imperiul nu mai este, desigur, indiferent față de Biserică, iar scopul său special, sacru este exprimat în locul pe care Împăratul, la rândul său, îl ocupă în Biserică. Acest lucru este „simbolizat" în ritul încoronării Țarului („Mirungerea"), care, începând cu secolul al IX-lea, poate fi considerat un fel de expresie liturgică a teocrației bizantine. Un moment esențial în el este mărturisirea de credință a împăratului și jurământul de a o păstra intactă: puterea regală a încetat în sfârșit să mai fie singura „reflecție" în lume a puterii divine, ci este ea însăși acum subordonată Adevărului, păstrat de Biserică. Apoi - ritul mirungerii - de asemenea, după toate probabilitățile, tocmai din secolul al IX-lea încoronare, devenind momentul principal și constitutiv al încoronării în regat. Aceasta este acordarea de către Biserică a unei „harisme" speciale (dar special) Împăratului pentru a guverna Imperiul, care nu semnifică „naționalizarea" Bisericii, ci - deși „simbolică" - totuși bisericizarea Imperiului. Împăratul și-a plecat capul, iar Patriarhul i-a pus personal coroana, spunând - „În numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh", la care poporul a răspuns „Sfânt, Sfânt, Sfânt. Slavă lui Dumnezeu întru cei de sus și pace pe pământ"... Se vorbește adesea despre locul special al Împăratului Bizantin în slujbele bisericești, ceea ce se presupune că indică poziția sa sacră sau chiar preotească specială în Biserică. Și cu cât vorbesc mai mult despre asta, cu atât știu mai puțin. Dar, așa cum a arătat bine bizantologul rus D. F. Belyaev, această participare a fost de fapt foarte nesemnificativă și, în orice caz, lipsită de orice semnificație sacramentală. Împăratul a precedat procesiunea Marii Intrări (ca „băiatul cu lumânare" modern) și și-a păstrat, de asemenea, dreptul, odinioară de care se bucurau toți laicii, de a intra în altar pentru a-și oferi darul pe altar. Canonul 69 al Conciliului de la Trullo, care consacră acest drept, vorbește despre o excepție în acest caz pentru rege, dar subliniază imediat apartenența sa la categoria laicilor.

Astfel, teocrația bizantină nu poate fi pur și simplu confundată nici cu „cezaropapismul" (subordonarea Bisericii față de stat), nici cu „papocezarismul" (subordonarea statului față de Biserică, pentru care au luptat papii medievali) - deși ambele tendințe se manifestă și se vor manifesta prea des în el ca

perversiunile sale păcătoase. Dacă Imperiul primește credință de la Biserică și este sfințit prin această credință, atunci Biserica, la rândul ei, fără a-și trăda „independența” mistică și sacramentală, intră în acest Imperiu, îi încredințează protejarea, apărarea și chiar în aspectul său pământesc „aranjarea” sa. În acest sens, este adevărat că de acum înainte Biserica și Imperiul constituie un întreg („inseparabil și inseparabil”). Dar aceasta nu mai vine dintr-o confuzie de concepte, o confuzie a ceea ce a fost depășit odată cu iconoclasmul, ci, dimpotrivă, din „maximalismul” Bisericii, care se simte „icoana lui Hristos” pentru lume, dar nu își asumă puterea pământească, organizarea pământească a vieții umane...

Faptul că Imperiul depășise acum vechile otrăvuri ale teocrației păgâne nu este demonstrat cu atâta convingere de nimic precum de punctul de cotitură din arta oficială „imperială” care a căzut în această epocă și a fost descris strălucit de profesorul A. Grabar în cartea sa „Împăratul în arta bizantină”. Până în secolul al VIII-lea, formele anticului „cult imperial” încă predomină în imaginile Împăratului. Acesta este același împărat-cuceritor și conducător, care nu cunoaște limite ale puterii sale, personificarea Victoriei, ca în iconografia păgână. Doar simbolurile păgâne ale acestei victorii sunt înlocuite după Constantin de cele creștine. Imperiul câștigă acum sub semnul Crucii („Cucerește cu aceasta”), așa cum câștigase anterior sub alte semne, dar în „conștiința de sine” a sa de stat nu simte încă victoria Crucii asupra sa, iar aceste motive „triumfătoare” sunt întărite în simbolurile oficiale ale împăraților iconoclaști. Dar odată cu „Triumful Ortodoxiei”, vedem o cotitură bruscă, aproape un salt. „Majoritatea covârșitoare a imaginilor imperiale din această epocă”, scrie A. Grabar, „aparțin tipului «Împăratul înainte de Hristos», un tip foarte rar și excepțional în perioada preiconoclastă. Ciclul triumfal este înlocuit de un ciclu care glorifică, în primul rând, evlavia Împăratului, și nu victoriile sale.” - Aceasta nu mai este o imagine a conducătorului nelimitat al Imperiului, ci o icoană a teocrației bizantine.

Astfel, „Triumful Ortodoxiei” nu este pur și simplu o întoarcere la „simfonia” lui Justinian, ci renașterea sa internă a avut loc în cadrul acesteia. Imperiul a fost și rămâne „sacru” - dar anterior sursa acestei sacralități a fost înțelegerea străveche și absolută a statului ca reflectare a „ordinii” divine pe pământ, acum a devenit sentimentul acestuia ca „slujitor al lui Hristos”. Această slujbă este descrisă și exprimată într-un întreg ciclu de sărbători „imperiale”, păstrate până în zilele noastre în cultul nostru (Înălțarea Crucii, Ocrotirea, Lauda Maicii Domnului, Originea Lemnului Crucii, adică procesiunea cu Crucea prin palatul imperial, rugăciunile „Mântuiește, Doamne” și „Cel ce te-ai suit pe Cruce cu voia Ta”, parte a rugăciunii euharistice a liturghiei Sfântului Vasile cel Mare: „Adu-ți aminte, Doamne, de Împăratul cel credincios și iubitor de Hristos, pe care l-ai îndreptățit să domnească pe pământ: încununează-l cu arma Adevărului, arma bunăvoinței, umbrește-i capul în ziua bătăliei, întărește-i brațul, înalță-i dreapta,

ține-i împărăția, supune-i toate popoarele barbare care vor război, dăruiește-i pace adâncă și inalienabilă, în inima lui vorbește de bine despre Biserica Ta și despre tot poporul Tău, ca în „tăcerea Lui să trăim o viață liniștită și tăcută în toată evlavia și curăția”..., în spiritul armatei bizantine, devenită acum o armată „iubitoare de Hristos”, apărând poporul lui Hristos „locuință” - adică sprijinul pământesc al Bisericii, în ritualul curții, îndreptat în întregime spre exprimarea misiunii creștine a Împărăției. Hristos - Pantocrator, Atotputernic și Domn, iar înaintea lui - în genunchi cu mâinile ridicate și capul plecat - regele bizantin - aceasta este o noutate în imaginea Imperiului, spiritul conștiinței sale de sine în ultima perioadă a istoriei sale.

Și nu ar trebui să credem că aceasta este doar o „ideologie”, doar o doctrină oficială. În felul ei, ea se reflectă foarte profund în psihologie, în viața de zi cu zi, în tot acel aer cu adevărat ecleziastic în care trăiește și respiră societatea bizantină. Este adevărat, atât de multe păcate sunt legate de acest „mod de viață ortodox” și atât de multe neadevăruri erau ascunse sub masca sa, încât omul modern este înclinat să vadă în el doar ipocrizie, doar o atmosferă sufocantă de ecleziasm și ritualism exterior. Dar, condamnându-l, uită de cantitatea de bunătate și lumină care, datorită lui, au fost aduse în viața bizantină într-o epocă în care atât statul, cât și lumea socială abia începeau să dezvăluie puterea „explozivă” a Evangheliei. Idealurile milei, iubirii față de săraci, carității, au fost reflectate în cronicile bizantine mai puțin ca niște crime „spectaculoase” și, prin urmare, sunt ignorate de istorici. Între timp, putem vorbi despre un fel de umanism bizantin, legat, fără îndoială, de sentimentul prezenței constante în lume a lui Hristos în toate „aspectele” Sale – Rege, Mântuitor, Învățător, Judecător...

Dar, desigur, amploarea „victoriei” nu trebuie exagerată. Poate că este chiar rea, deoarece toate nenumăratele abateri de la ea și distorsiunile sale în realitate par prea urâte pe fundalul acestei teorii, în felul ei mărețe și frumoase. Da, niciun împărat nu va mai îndrăzni să „impună” erezii Bisericii, așa cum au făcut împărații bizantini de la Constanțiu la Teofil (cu excepția „unirii” cu Roma, dar despre această problemă dureroasă vom vorbi mai târziu), vocea Bisericii va suna mai tare decât înainte. Atât statul în Biserică, cât și Biserica în stat primesc acum un loc nou și mai important. Astfel de patriarhi - oameni de stat precum Fotie, Nicolae Mistikos, Constantin Likhud, Ioan Schilodul nu se limitează doar la sfera bisericească, ci participă pe deplin la decizia unor afaceri importante de stat, dinastice și chiar militare. Și totuși, ulcerul incurabil al vieții bisericești rămâne arbitrariul complet al puterii de stat și, ceea ce este și mai rău, acceptarea aproape la fel de completă a acestui arbitrariu de către ierarhia bisericească. Ca și cum, după ce și-a singularizat învățătura dogmatică drept o „sfântă a sfintelor” inviolabilă, după ce a protejat-o prin jurăminte, după ce i-a subordonat Imperiul însuși, Biserica nu mai simte limite față de puterea regală,

ca și cum – devenind complet „ortodox”, țarul poate face ce vrea în Biserică. Exemplele acestei arbitrarii, aceste capitulații ale Bisericii, din păcate, sunt prea numeroase în aceste secole pentru a le putea enumera pur și simplu; seria lor tragică începe aproape imediat după „Triumful Ortodoxiei” în celebrul caz al patriarhilor Fotie și Ignatie, care poate servi drept simbol pentru toate „crizele” ulterioare. Fiecare dintre ei a urcat de două ori pe tronul patriarhal și de ambele ori a fost alungat de acolo printr-un simplu ordin al împăratului. Fiecare rezistă în felul său, răspunde la stăpânirea arbitrară a autorităților cu fermitate pasivă, fiecare este personal curajos și reflectă în sine adevărul binecunoscut al Bisericii. Și nu toți membrii ierarhiei se supun, mulți au puterea să prefere exilul predării. Și totuși, în general, Biserica „acceptă” toate acestea aproape ca pe ceva de la sine înțeles. Nicio voce nu se ridică în apărarea libertății sale în esență, nimeni nu pare să simtă „alteritatea” sa față de stat, în numele căruia s-a vărsat atât de mult sânge cu o sută de ani înainte... Am vorbit despre semnificația absolut excepțională pe care Patriarhul Constantinopolului o dobândește în Biserica Răsăriteană până la sfârșitul secolului al VII-lea. Și astfel, în dezvoltarea generală a Bisericii Bizantine, următorul fapt semnificativ atrage atenția: cu cât trece timpul, cu atât urma Patriarhului Constantinopolului lasă mai mică în istorie; treptat, această urmă se reduce aproape la o listă de nume. Vorbim, desigur, despre o caracteristică generală, în care există excepții. Și totuși, pentru a ne convinge de corectitudinea caracterizării, este suficient să comparăm, de exemplu, secolul al X-lea - epoca dinastiei macedonene, cu al XII-lea - epoca Comnenilor. După patriarhii remarcabili ai erei iconoclaste - Gherman, Tarasie, Nichifor, Metodie,urmați de alții nu mai puțin remarcabili - Ignațiu, Fotie, Nicolae Mistic (care l-a învins pe împăratul Leon cel Înțelept în chestiunea celei de-a patra căsătorii a sa), Polieuct. Chiar și în secolul al XI-lea întâlnim „prinți ai Bisericii” precum Mihail Cerularius (sub care comuniunea dintre Bizanț și Roma a fost definitiv ruptă) sau Xifilin. Desigur, nici măcar în aceste secole nu toți patriarhii pot fi precum figurile menționate anterior de primă amploare. Se poate indica, de asemenea, figura tăcută a lui Antoniu Cavley și a scandalosului Patriarh Ștefan al IX-lea (fratele lui Leon al VI-lea - ridicat la funcția de patriarh la vârsta de nouăsprezece ani!), și în special pe Teofilact, fiul împăratului Roman Lekapen, care timp de treizeci și trei de ani a dezonorat Biserica Bizantină cu comportamentul său indecent. Dar după 1081, urcarea pe tron a lui Alexius Comnen, patriarhii par să se estompeze în obscuritate. În cronicile bizantine, găsim cele mai puține informații despre ei, din care le putem reconstitui numele, principalele „fapte”, anii de întronare și moartea. Putem trasa un fel de curbă care indică imaginea patriarhului, care se estompează treptat, alături de strălucirea tot mai mare a Basileului. Și acest fapt nu este întâmplător. El mărturisește faptul că balanța „simfoniei” de neatins este înclinată spre puterea imperială.

Și este important de subliniat că această tristă slăbiciune nu se explică deloc exclusiv prin violența statului asupra lui, superioritatea, ca să spunem așa, a forței fizice, ca la începutul unirii „constantiniste". Este slăbiciunea internă, organică a reprezentanților Bisericii înșiși, acea poziție dual a lor, care îi face nu doar victime, ci și vinovați de propria soartă. Idealul înalt, chiar sfânt, al „simfoniei", hrănit de Bizanț, setea de teocrație sacră, dorința de a lumina țesătura păcătoasă a istoriei cu lumina lui Hristos - tot ceea ce poate justifica unirea Bisericii cu Imperiul, acest ideal, pentru realizarea sa, necesită o distincție foarte subtilă, dar foarte clară între Biserică și lume. Căci numai atunci Biserica își îndeplinește pe deplin misiunea de a transforma lumea, atunci când se simte la fel de pe deplin „o împărăție nu din lumea aceasta". Însă tragedia Bisericii Bizantine în sine constă tocmai în faptul că a devenit *doar* Biserica Bizantină, s-a contopit cu Imperiul nu atât „administrativ", cât, în primul rând, psihologic, în propria percepție de sine. Pentru ea, Imperiul a devenit o valoare absolută și supremă, incontestabilă, inviolabilă, evidentă. Ierarhii bizantini (precum și rușii mai târziu) sunt pur și simplu incapabili să părăsească aceste categorii ale împărăției sacre, să o evalueze din libertatea dătătoare de viață a Evangheliei. Totul a devenit sacru și totul este justificat de această sacralitate. Trebuie să închidem ochii la păcate și la rău – la urma urmei, aceasta vine din „slăbiciunea umană". Dar rămâne brocartul greu al simbolurilor sacre, transformând toată viața într-un act sacru, adormind și aurind însăși conștiința. Maximalismul teoriei duce tragic la minimalismul moralității. Pe patul de moarte, toate păcatele împăratului vor fi acoperite de o mantie monahală neagră, protestul conștiinței își va găsi satisfacția în cuvinte rituale de pocăință, în mărturisirea liturgică a impurității, în plecăciuni și aruncări, totul - chiar și pocăința, chiar și denunțarea își are „rangul" - și această învelișură țesută în aur a lumii creștine, încremenită într-un fel de ceremonie nemișcată, nu mai lasă loc judecății simple, goale, incoruptibil de sobre a celei mai simple cărți din lume... „Unde este comoara ta, acolo va fi și inima ta". Adevărata tragedie a Bisericii Bizantine nu constă în tirania regilor, nu în păcate și căderi - ci, mai presus de toate, în faptul că adevărata „comoară" care i-a umplut complet inima și și-a supus totul - Imperiul însuși. Nu violența a învins Biserica, ci ispita „cărnii și sângelui", care a captivat conștiința Bisericii cu un vis pământesc și o iubire pământească.

De această „naționalizare" psihologică a Bisericii, nu doar externă, ci și internă, este legată o anumită polarizare a conștiinței bisericești, caracteristică acestei perioade, divizarea acesteia între două curente principale în teologie și în experiența religioasă.

În primul rând, este cert că tulburările iconoclaste au marcat sfârșitul erei Sinoadelor Ecumenice, o perioadă de tensiune creativă în gândirea bisericească.

Și trebuie să simțim că această dorință de a consolida Ortodoxia într-o formulă precisă și definitivă este legată din interior de schimbarea relațiilor dintre biserică și stat pe care am discutat-o mai sus. Este suficient să ne amintim rezonanța pe care controversele teologice din secolele al IV-lea și al V-lea au avut-o ca urmare a intervenției statului. Aceasta nu înseamnă că dezvoltarea teologică în Biserică a fost o consecință a inițiativei statului: ci statul a încercat să folosească temele propuse de însăși conștiința bisericească în propriul său avantaj. Încă de la început, în controversele teologice se poate simți un motiv statal - un principiu care necesită unanimitate religioasă de dragul păcii statale. La urma urmei, acesta era deja punctul de vedere al lui Constantin însuși, în ciuda întregii sale religiozități personale. Cu cât trece timpul, cu atât acest motiv devine mai puternic. Febra controverselor și ereziilor care zguduie trupul Bisericii zguduie și organismul statal. Guvernul este din ce în ce mai preocupat de reducerea tuturor diferențelor de opinie la un numitor comun, nu atât dintr-o iubire altruistă pentru adevăr, cât de dragul păstrării integrității Imperiului multietnic, în care orice tulburare religioasă amenință să se transforme imediat într-un foc al tot felul de pasiuni și separatisme etnice și politice. Această dorință de a conține marea furioasă a elementelor „rasiale” este motivul tuturor încercărilor nesfârșite de a găsi un compromis cu monofizitismul, care a condus statul la relativism religios: prea adesea acesta nu căuta adevărul, ci pacea și unanimitatea cu orice preț. Știm că tocmai în această privință victoria asupra iconoclasmului semnifică un punct de cotitură. Dacă mai devreme principala preocupare a împăraților era să găsească un minim religios acceptabil pentru toate părțile eterogene ale Imperiului, acum însăși nevoia de a căuta un astfel de minim a dispărut: unitatea religioasă a Imperiului a fost realizată cu prețul pierderii tuturor dizidenților, cu prețul denigării Imperiului însuși. Și puterea statală a devenit în cele din urmă „ortodoxă”. Mai mult, și-a dat seama pe deplin că misiunea sa, încredințată de Dumnezeu, era păstrarea precisă a „Ortodoxiei” în toată inviolabilitatea și puritatea sa. Anterior, împărații au luat asupra lor inițiativa de a clarifica credința, au teologizat pentru a realiza un acord general, acum acest acord a fost realizat: toate „masele” protestatare s-au trezit în afara Imperiului. Această nouă situație dictează o nouă politică. Experiența amară a arătat că orice divergență religioasă amenință o răsturnare a statului. Iar principala aspirație a împăraților devine acum dorința de a preveni aceste tulburări religioase, de a păstra un anumit status quo religios. Ortodoxia a coincis cu conservatorismul - deja legat de însăși litera Tradiției. În iconoclasm, pentru ultima dată, pericolul transformării pasiunilor religioase în conflicte politice a fost clar dezvăluit. Această experiență s-a dovedit a fi decisivă. Și, bineînțeles, Biserica,mereu însetat de unanimitate dogmatică și de unanimitate cu „episcopul său extern”, a acceptat cu bucurie această linie conservatoare a statului. Dar aici își aveau rădăcinile toate premisele pentru acele condiții în care s-a desfășurat întreaga viață teologică ulterioară a Bisericii.

În istoria Bizanțului, a venit un moment în care atât statul, cât și Biserica au luat în considerare experiența trecutului, când acest trecut - de ieri, al său, transformat în antichitate, a fost sfințit de vechimea sa, a crescut psihologic într-un anumit ideal etern, care nu mai inspiră atât creativitatea viitoare, cât cere o întoarcere constantă la sine, subordonarea prezentului la sine. Cu acordul tacit al Bisericii și al statului, a fost stabilit un anumit punct psihologic, s-a tras o concluzie. Și fiecare nouă atingere a subiectelor teologice, fiecare punere a unor noi întrebări trebuie acum redusă la acest trecut. Tradiția patristică, confirmarea, cel puțin externă, prin autoritatea Sfinților Părinți, sub forma referințelor și citatelor, uneori chiar rupte din legătura lor generală, devine un fel de garanție a fiabilității; deja în opera ultimului dintre marii Părinți ai Bisericii, Sfântul Ioan Damaschin, această preocupare de a reduce totul la trecut, la părinți, de a se baza pe un anumit consens patrum este vizibilă. „«Expunerea exactă a credinței ortodoxe» sa”, scrie un istoric, „a rămas «suma» teologiei grecești, la care secolele următoare nu au adăugat nimic și în care au schimbat puțin.” Bizanțul târziu a recunoscut în tăcere că Adevărul Catolic al Bisericii a fost în sfârșit, odată pentru totdeauna și în întregime, formulat de „părinții antici” și de cele șapte Sinoade Ecumenice. Și de aceea, chiar și la noi nedumeriri, la noi învățături sau întrebări false, este necesar să se răspundă din același arsenal, să se caute în comorile operelor patristice răspunsul la toate întrebările conținute în acestea.

Această nevoie stă la baza acelei linii de teologie bizantină care poate fi numită teologie „oficială” sau „școlară”. Prin însăși scopul său, ea trebuie să demonstreze că totul este permis și încheiat în trecut și că numai referirea la acest trecut oferă o garanție a Ortodoxiei. În niciun caz nu trebuie subestimate semnificația sau meritele acestei teologii „oficiale”: ea mărturisește nivelul, fără îndoială, ridicat al culturii bisericești bizantine, interesele spirituale și intelectuale care nu s-au stins niciodată, preocuparea constantă pentru educație, școli, cărți, făcând din Bizanțul medieval centrul cultural al lumii, căruia îi datorăm transmiterea către noi a întregii tradiții creștine antice și străvechi. Începutul acestei linii „oficiale” de teologie bizantină poate fi urmărit până la renașterea culturală care a avut loc în a doua jumătate a secolului al X-lea și a avut ca centru Universitatea din Mangaurus din Constantinopol. Din cercul de savanți și teologi adunați de Caesar Bardas a provenit „părintele teologiei bizantine” - Patriarhul Fotie. La el, adevăratul talent teologic (polemicile sale împotriva învățăturii occidentale despre Duhul Sfânt) se îmbină cu acel „academism” tipic adepților săi. Cunoașterea sa era universală, legendară, a creat o întreagă galaxie de savanți și teologi; (din cercul său a provenit Sfântul Constantin Filosoful, fratele lui Metodie - iluminatorul slavilor), dar „Amfilohiile” sale reprezintă deja un exemplu tipic de teologie, bazată în întregime pe mărturii și citate.

În secolul al X-lea, sub împărații Leon cel Înțelept și Constantin Porfirogenetul, palatul din Constantinopol era centrul unei intense vieți intelectuale. Dar interesele pentru „antichități", arheologie și biblioteci au prevalat asupra oricărui alt lucru. „În această perioadă", scrie cercetătorul domniei lui Leon cel Înțelept, profesorul Popov, „nu cunoaștem niciun nume autorizat sau nicio lucrare originală". Repetăm, din punctul de vedere al *transmiterii* tradițiilor și culturii, meritele acestei opere sunt enorme, dar din punctul de vedere al creativității, sunt slabe.

În sens ecleziastic, cel mai important lucru este, desigur, opera liturgică care a marcat aceste secole. Aici, numele Sfântului Ioan Damaschin și ale Sfântului Teodor Studitul ar trebui menționate mai întâi. Sfântul Ioan Damaschin, în tradiția Bisericii, a rămas creatorul „Octoihului", adică o colecție de imnuri împărțite în opt „voci" sau melodii. Un număr mare de slujbe sunt înscrise cu numele său, dar nu toate, desigur, îi aparțin. După toate probabilitățile, el ar trebui recunoscut ca autorul dogmaticii și canoanelor noastre duminicale, al slujbei de Paște, al canoanelor pentru marile sărbători - Crăciunul, Bobotează, Schimbarea la Față etc. Aceasta este o poezie liturgică foarte remarcabilă prin conținut și formă, a cărei influență în imnografia bizantină va fi decisivă. Dar caracteristică, în primul rând, este dorința lui Damaschin de a consolida slujbele într-o anumită schemă și, în al doilea rând, dependența aproape completă a motivelor sale teologice de tradiția patristică. Cultul bizantin, așa cum am spus deja, este o re-topire a realizărilor dogmatice ale epocii precedente într-o formă liturgică. Este aproape în întregime pictat în culori trinitare și hristologice. Același patos de desăvârșire și consolidare a marcat activitatea liturgică a centrului studit condus de Sfântul Teodor Studitul. Aici a apărut „Triodionul" (cântările și structura liturgică din Postul Mare și perioada Paștelui); aici a prins treptat contur „Tipicul", adică carta liturgică, care tinde spre o „fixare" din ce în ce mai mare a slujbei. Fiecare generație bizantină va trebui doar să umple toate spațiile goale din această schemă. Moștenirea liturgică a Bizanțului este atât de enormă încât nu ar trebui să ne așteptăm doar la comori de la ea. Conține multe exerciții retorice, repetiții și imitații. În ansamblu, este o clădire maiestuoasă, în care multe sunt marcate de frumusețe atemporală și semnificație profundă. În „Tipicon" în sine (sau, mai exact, „tipiconuri", întrucât existau foarte multe), dacă se poate descifra limbajul lor „criptat", se dezvăluie o întreagă filozofie a vieții creștine, un concept foarte subtil, foarte bine gândit, al viziunii creștine asupra lumii. Este suficient să subliniem frumusețea radiantă a slujbei de Paște, bogăția ciclurilor liturgice - Crăciunul, Postul Mare, Maicile Domnului, profunzimea teologică a „Octoihului" sau „Triodului". De-a lungul secolelor, această bogăție liturgică va fi principala sursă de cunoaștere, viață religioasă, inspirație religioasă în lumea ortodoxă, iar în ea - în secolele cele mai întunecate, când tradițiile sunt întrerupte, educația sărăcește - oamenii bisericii vor găsi iar și iar spiritul Ortodoxiei universale, atotcuprinzătoare, inepuizabil de profunde a epocii sale de aur... „Întreaga cultură

spirituală, erudiția teologică a bizantinului și a cetățeanului Sfintei Rusii, care fiilor culturii europene mândre li se părea ceva sălbatic și sumbru, era primită de ei în Biserică, în templu, în teologia liturgică, ca experiență vie a Bisericii. Nu existau seminarii, academii și facultăți teologice,"Și călugării iubitori de Dumnezeu și creștinii pioși au băut apa vie a teologiei din stihiră, canon, sedalen, prolog și chetii-menei. Corul bisericii și ambonul au înlocuit apoi scaunul profesoral. În timpul priveghiurilor, utreniei și completiei care durau toată noaptea, pe încântarea emoționantă a „podobno"-ului cu voce dulce, pe sunetele cântărilor antice - znamenny și grecești, s-a cultivat o evlavie puternică... de nezdruncinat, s-a dezvoltat o viziune ortodoxă asupra lumii, întruchipată în viață și realitate și nu doar o teorie filozofică în ceață. „Ei culegeau acești „crini rugători" în biserici și, experimentându-i cu evlavie, își construiau viața și modul de viață conform lor" (Arhimandritul Ciprian Kern). Fără îndoială, creativitatea liturgică este apogeul Ortodoxiei bizantine - indică o înțelegere profundă a perspectivelor dogmatice ale epocii precedente și asimilarea lor de către conștiința bisericească și continuitatea internă a vieții și tradiției. Dar, în esență, ea încă întruchipează doar experiența trecutului în forme frumoase, o consolidează într-un „sistem" liturgic. Și tot ceea ce este cu adevărat nou introdus în acest sistem în perioada bizantină este de obicei incomensurabil mai slab, mai retoric și, într-un fel, este doar un ornament; așa este înflorirea luxuriantă a simbolismului liturgic, complicarea ritualurilor, prelungirea - uneori inutilă - a rugăciunilor și imnurilor unei epoci anterioare, clasice în concizia și expresivitatea lor. Mutalis mutandis, creativitatea liturgică bizantină târzie apare ca un fel de „baroc" în comparație cu simplitatea transparentă a bizantinismului pur.

Vedem o dorință similară de sistematizare a tradiției în opera lui Simeon Metafrast (secolul al X-lea), un codificator al vieților sfinților, sau a lui Icumenius, un celebru exeget bizantin. Aici totul este ortodox, tradițional, foarte adesea frumos și ingenios - dar nu adaugă nimic la ceea ce a fost deja spus de autorii antici. Și mai tipic este celebrul monument din secolul al XII-lea, epoca Comnenilor - Panoplia lui Euthymius Zigavinus, un exemplu de „teologie oficială". Din acest moment întâlnim din ce în ce mai mult acest tip de „panoplie": acestea sunt colecții teologice de răspunsuri și argumente pentru toate ocaziile. În capitală, la curte, se ceartă mult pe teme teologice, dar acestea sunt dispute verbale strălucite și nu o dispută autentică despre „singurul lucru necesar". „Era la modă să se vorbească despre teologie, curtea concura cu clerul, teologii profesioniști născoceau subtilități pentru a găsi subiecte și a scoate din Scriptură întrebări care să-i poată deruta pe adversari"... (F. Chalandon). Și acest spirit a marcat teologia oficială până la sfârșitul Imperiului. Are perioade de înflorire: timpul Regatului de la Niceea (secolul al XIII-lea) sau al Paleologului (secolele al XIV-lea și al XV-lea). Se obișnuiește chiar să se vorbească despre o „renaștere a Paleologului", a cărei reflectare cade, după cum se știe, asupra Renașterii occidentale. Dar este caracteristic faptul că, în această înflorire a culturii,

motivele creștine sunt cele mai slabe. Bizanțul pe moarte va fertiliza Occidentul nu cu lumina Ortodoxiei, ci cu antichitatea elenică, Platon și Plotin! Căci în Bizanț însuși, în ultimele secole ale existenței sale, asistăm la o revenire neașteptată la elenismul pur, la întrebări filozofice care odinioară păreau a fi fost depășite în teologia patristică. Nu este întâmplător faptul că legătura dintre Bizanț și Occident, chiar în ajunul căderii Imperiului, se dovedește a nu fi o moștenire creștină comună, ci „neopăgânismul" lui Gemistios Plethon, fondatorul Academiei Platonice din Florența, „profesorul principal" de elenism pentru întreaga Italie. Acesta este prețul plătit pentru „teologia oficială", pentru spiritul protector care a triumfat în ortodoxia bizantină. Când învățătura Bisericii s-a transformat într-o autoritate oficială ce trebuia ascultată cu forța, mintea greacă a început să caute o nouă hrană în lumea filosofiei precreștine, familiară din școală. Și ceea ce anterior fusese doar un subiect de studiu școlar, gimnastica mentală, a căpătat acum din nou un interes independent, reînviată ca sursă a acelor probleme care nu puteau fi puse în viața religioasă. Credința a rămas credință, inviolabilă și incontestabilă, dar interesul intelectual pentru ea a dispărut, nevoia de a o înțelege intelectual a fost înăbușită. Din nou - dar deja într-o formă nouă - vechea diviziune dintre creștinism și elenism a fost reînviată. Anterior, acesta era un conflict din care gândirea creștină a ieșit victorioasă prin efort creativ. Acum nici măcar nu putea exista un conflict - creștinismul nu a fost respins sau criticat. „Renașterea" filosofică bizantină s-a dezvoltat alături de creștinism, paralel cu acesta, ca o sferă complet autonomă. De exemplu,Michael Psellos este unul dintre „fondatorii" perioadei bizantine a filosofiei de la sfârșitul secolului al XI-lea. Apariția sa este extrem de caracteristică noului spirit „umanist" care apare în Bizanț. El propovăduiește despre natura lui Dumnezeu conform lui Orfeu, Zoroastru, Amon, Parmenide, Empedocle, Platon - ruptura cu teologia este realizată parcă complet. Dar acest lucru nu-l împiedică să scrie tratate teologice în cel mai fiabil și clasic spirit. La fel ca Gemistias Plethon, filosofia neopăgână pe care o creează nu-l împiedică să apere Ortodoxia la Conciliul de la Florența din 1438-39. În Bizanț, dacă nu o teorie, atunci o practică a „dublului adevăr" apare treptat, iar acesta este cel mai profund simptom al crizei teologice. Aceasta înseamnă că creștinismul încetează să mai satisfacă toate nevoile bizantinului, că integritatea sa spirituală este încălcată și că o parte din el - și o parte creativă, de altfel - este atrasă către o altă lume, necreștină. Biserica bizantină a răspuns acestei renașteri filosofice de mai multe ori cu interdicții și anateme. Dar „teologia oficială" se dovedește incapabilă să o depășească din interior într-o sinteză nouă și creativă... Și oricare ar fi meritele acestei teologii, ele nu înlocuiesc, desigur, ardoarea creatoare prin care „acele cărți antice sunt reînviate pentru totdeauna" - cărțile marilor Părinți și Învățători, monumente ale primăverii teologice din istoria Bisericii. Cunoașterea și asimilarea nu înlocuiesc experiența. Și acest lucru se va spune în anii dificili ai Bisericii Bizantine.

Însă tot ceea ce am vorbit până acum se referă la stratul „superior” al Bisericii Bizantine, la acel strat care, în contact direct cu Imperiul, este prea strâns legat de ideologia ecleziastic-politică ce s-a instaurat în cele din urmă în Bizanț după „Triumful Ortodoxiei”. Între timp, a judeca Biserica Bizantină doar după acest aspect al ei este la fel de incorect din punct de vedere istoric ca și evaluarea, de exemplu, a perioadei sinodale din istoria Bisericii Ruse doar după procesele-verbale ale ședințelor Sfântului Sinod sau după manualele seminariale copiate din manuale latine. La urma urmei, în timp ce scolastica latină domnea în seminariile rusești, Sfântul Serafim de Sarov a dezvăluit într-o conversație cu Motovilov cea mai profundă învățătură despre dobândirea Duhului Sfânt, iar Paisie Velicikovski, un fugar din seminarul din Kiev, a pregătit calea pentru renașterea monahismului rus cu isprava sa senilă. Așa este și în Bizanț: în timp ce teologia „oficială” se transformă din ce în ce mai mult într-un comentariu scolastic la „textele” patristice, o altă tradiție autentică, veșnic vie, veșnic creatoare continuă să trăiască în mănăstiri, numită de obicei „misticism bizantin”, dar, de fapt, nu este altceva decât o continuare a aceleiași linii originale de speculație teologică, ca o revelație în experiența vieții - conținutul credinței.

În secolul al X-lea, aceasta este teologia Sfântului Simeon Noul Teolog (949-1022), a cărui viață a fost descrisă de ucenicul său Niceta Stethat. De la el ne-au parvenit imnuri, scrisori, tratate ascetice și teologice. Aceasta este, desigur, o teologie foarte specific monahală, dedicată în întregime descrierii iluminărilor, contemplărilor mistice, acelei „comuniuni a Luminii Divine” care de la început constituie scopul ascetismului monastic. „Aflându-se într-o stare de iluminare, ascetul arde ca focul și este luminat de Duhul Sfânt și de acum înainte - din această viață - el prevede taina îndumnezeirii sale” ... - „Harul apare cu toată tăcerea și bucuria și această lumină este începutul Luminii veșnice, strălucirea și chipul fericirii veșnice ... Mintea este cufundată în ea, este luminată, devine ea însăși lumină și este inseparabil unită cu Însăși Sursa luminii” ... Dar această teologie a renunțării și a urcușului solitar către Dumnezeu se dovedește a fi chiar și în planul vieții bisericești mai importantă, mai influentă decât teologia „oficială”. În acești bătrâni „purtători de duh”, Biserica găsește acel pol al libertății față de lume, libertatea de a evalua tot ce este în lume, care îi lipsește atât de mult în strânsa sa căsătorie cu Imperiul. Pentru că această teologie este din experiență, nu dintr-o carte, iar în ea creștinismul prinde viață tocmai în sensul său „practic”, ca o luptă pentru omul adevărat. Ciocnirea Sfântului Simeon cu oficialii patriarhali din Constantinopol pe tema cinstirii învățătorului și mentorului său, Sfântul Simeon cel Cuvios: aceasta este o ciocnire a libertății spirituale cu spiritul „consistorial”, care nu tolerează nimic din ceea ce depășește rutina vieții bisericești oficiale. Pustnicul singuratic se trezește persecutat, exilat, asuprit. Dar, în cele din urmă, el câștigă, și nu „consistoriul”. În el, conștiința bisericească recunoaște adevărata mărturie a credinței sale, a speranțelor sale. La mai puțin

de o sută de ani de la moartea sa, Sfântul Simeon este venerat de întreaga Biserică de Răsărit.

Încă din același secol al X-lea, principalul centru al monahismului bizantin, centrul acestei tendințe „speculative” în teologia ortodoxă, a devenit „Sfântul Munte” - Athosul și va rămâne așa până în zilele noastre. Așezarea pustnicilor la Athos a început foarte devreme, posibil din secolul al IV-lea. Și aici, istoria monahismului a trecut prin toate fazele dezvoltării sale: schitul, apoi „laura” care combină asceza solitară cu o oarecare comunicare și, în final, mănăstiri cu o viață strict reglementată de cartă. Fondatorul unui astfel de monahism statutar de pe Athos este considerat a fi Sfântul Atanasie al Athosului, sub care a fost fondată celebra „Lavră”, numită după el (960). În secolul al XII-lea, sub împăratul Alexius Comnenul, Athosul a fost în sfârșit „sancționat” ca centru general recunoscut al monahismului bizantin.

Toate firele teologiei „speculative”, prin care a trăit monahismul oriental încă de la primii „Părinți ai Deșertului”, converg aici, iar Athosul, în epoca bizantină târzie, se dovedește a fi centrul unei vieți teologice intense. Și nimic nu dezvăluie bifurcația conștiinței teologice în Bizanț, întreaga diferență dintre „teologia oficială” și teologia experiențială, precum disputele despre „isihasm”, care au început la Athos în secolul al XIV-lea și sunt asociate cu numele Sfântului Grigorie Palama. În exterior, disputa se referea la chestiuni aproape „tehnice” ale muncii ascetice - despre așa-numita „isihie” sau isprava tăcerii, prin care se realizează „adunarea minții” și se realizează contemplarea Luminii Divine. Dar foarte curând s-a pus întrebarea principală: ce contemplă ascetul, ce vede, din ce participă? Oponenților isihasmului li se părea că în teologia „îndumnezeirii” linia dintre creație și Dumnezeu era ștearsă, că învățătura isihaștilor despre necreatul Luminii de pe Tabor (și anume, disputa se reducea la întrebarea teologică a naturii Luminii Schimbării la Față) în concluziile sale extreme se învecina cu „panteismul”. Sfântul Grigorie Palama, călugăr athonit și mai târziu arhiepiscop al Tesalonicului (1296-1359), fără îndoială cel mai mare teolog bizantin, a venit în apărarea isihaștilor. Istoricii catolici au vrut adesea să demonstreze că învățătura sa în istoria teologiei ortodoxe era o noutate nemaiauzită, exprimând toate extremele și toate ciudățeniile misticismului răsăritean. Dar, așa cum au arătat bine studii recente despre el (Pr. Vasili Krivoșein, Pr. Ciprian Kern), de fapt, el doar completează, reînnoiește creativ linia cea mai originală, fundamentală a înțelegerii ortodoxe a creștinismului. Această înțelegere constă în faptul că Dumnezeu este cu adevărat *prezent* în lume, că Îl înțelegem, ne unim cu El nu prin concluzii abstracte, nu „filosofic”, ci *ontologic* . Aici, în această apărare a unirii reale cu Dumnezeu, se află sensul învățăturii palamite despre „energiile divine” cu care este pătrunsă lumea și datorită cărora lumea, fără a se contopi cu Dumnezeu (de neînțeles în esență), este unită cu El, se poate „părtăși” din El, Îl poate avea în sine și poate crește

infinit în apropiere de El. În experiența „isihasmului”, în teologia Sfântului Grigorie Palama, întreaga tradiție a Părinților Bisericii prinde viață; în chipul Dumnezeu-om al lui Hristos și în darurile Duhului Sfânt, creștinismul se revelează ca o viziune a plinătății îndumnezeite a ființei umane și, în ea, „participarea divină” la tot ceea ce există în lume.

Pentru Sfântul Simeon Noul Teolog, pentru Sfântul Grigorie Palama, dacă ne limităm doar la aceste două vârfuri ale misticismului bizantin, autoritatea Părinților era la fel de înaltă ca și pentru teologii școlii „didascalei” patriarhale din Constantinopol, dar nu trebuiau să-și pună problema fidelității față de tradiția patristică, pentru ei nu era o autoritate externă, obligatorie, care ceruse supunere oarbă. Trăiau în această tradiție și li se revela din interior, pe măsură ce unitatea credinței, unitatea experienței, era realizată ca rod al aceluiași Duh care i-a inspirat pe Părinți. Pentru ei, ca și pentru Părinții anteriori, teologia nu era cunoaștere abstractă, ci „lucrarea vieții și rezolvarea creativă a problemelor vieții”. De aceea erau liberi, pentru că în ei înșiși, în experiența lor bisericească, era conținut criteriul unității lor în credință cu Părinții și cu tradiția. Chiar dacă calea mistică este o cale specială, evidențiată ca un domeniu special al teologiei, atunci la rădăcina sa orice teologie autentică este mistică, căci este o dovadă, în primul rând, a experienței religioase. Prin urmare, numai în ispravă, în creativitate, în efort se dezvăluie puterea Tradiției, altfel ea se transformă într-un „document istoric mort”, legând mintea cu formule abstracte și lipsite de sens.

Am văzut că tocmai dependența teologiei bizantine oficiale de autoritatea externă a „textelor” a dus la explozia unui elenism „decreștinizat”, pe de o parte, și la o ciocnire cu „isihaștii”, pe de altă parte. Este adevărat, profesorul F. I. Uspenski a încercat să reducă toate aceste conflicte la lupta dintre două poziții filosofice fundamentale, care se presupune că au determinat istoria gândirii bizantine: aristotelismul și platonismul. Filosofii și „misticii” se presupune că au pornit de la Platon, în timp ce doctrina oficială a Bisericii, cu Ioan Damaschinul, a fost exprimată în limbajul lui Aristotel. Dar falsitatea unei astfel de scheme a fost subliniată de mai multe ori. De exemplu, unul dintre principalii dușmani ai lui Palama, Nichifor Gregoras, era un „platonist” convins în filosofie. De fapt, pentru Palama sau pentru Sfântul Simeon, întrebarea nu se putea pune pe cine să „urmeze” în construirea dogmei creștine: Platon sau Aristotel. Pentru ei, realitatea primară era Revelația creștină și acea „theoria”, acea contemplare pe care încercau să o fixeze în cuvinte, dar căreia nici Platon, nici Aristotel nu i se puteau dovedi în mod evident pe deplin adecvați. Palamas putea să se refere atât la Platon, cât și la Aristotel și să-i „certe” pe amândoi, pentru că ei nu determinau experiența sa religioasă, ci erau el însuși evaluați prin aceasta. Teologia creștină, prin însăși esența sa, nu poate decât să fie într-o oarecare măsură „eclectică” în raport cu filosofia precreștină, indiferent cât de mult o prețuia, indiferent cât de îndrăznește formula „misterele inefabile” în limbajul său.

Și, prin urmare, în „misticismul bizantin”, acea „sinteză” cu elenismul, acea bisericizare a acestuia, care a fost realizată în operele Părinților, a reînviat în mod natural.

Acest curent s-a dovedit a fi principalul și cel mai valoros din moștenirea spirituală a Bizanțului și până în ziua de azi fertilizează conștiința bisericii ortodoxe. Sinoadele de la Constantinopol din 1351 și 1368, care au afirmat Palamismul ca adevărată expresie a credinței bisericești și l-au canonizat pe Palama însuși (a doua duminică din Postul Mare este dedicată memoriei sale), sunt, așadar, rezultatul spiritual al ortodoxiei bizantine.

În istoria Bisericii, perioada bizantină târzie este numită și „epoca dezbinării Bisericilor”, iar o astfel de denumire corespunde, desigur, întregii semnificații a acestei mari tragedii de pe calea istorică a creștinismului. Într-un anumit sens, întreaga viață a Bizanțului trece cu adevărat sub semnul acestui eveniment, iar „experiența” rezultată a dezbinării până în ziua de azi colorează în tonuri proprii relațiile dintre Răsăritul ortodox și Roma.

Diviziunea Bisericilor poate fi studiată din două puncte de vedere: istoric și dogmatic. Din punct de vedere istoric, acesta este un fenomen foarte complex, în care doar printr-o abordare lipsită de scrupule și tendențioasă se poate pune toată vina pe o parte și se poate „justifica” necondiționat cealaltă. Dogmatic, nu este atât de important modul în care au fost divizate Bisericile, cât ceea ce le desparte în esență - adică acele afirmații ale Bisericii Romane - în primul rând despre ea însăși (dogma infailibilității papale), și apoi despre credința Bisericii (doctrina Duhului Sfânt, doctrina zămislirii imaculate a Maicii Domnului), care pentru ortodocși sunt în contradicție cu adevărul fundamental al creștinismului. Dar, din moment ce încercăm acum să determinăm locul și semnificația diviziunii Bisericilor în istoria Ortodoxiei Răsăritene, trebuie, firește, mai întâi de toate, să aprofundăm aspectul istoric al acestui eveniment.

Am vorbit deja despre unitatea Bisericii primare și despre faptul că în conștiința creștină primară această unitate era experimentată nu doar ca o „formă”, ci, în primul rând, ca și conținutul creștinismului însuși: Hristos a venit să „adună într-unul pe copiii lui Dumnezeu risipiți”, să unească oamenii separați de cauze „naturale” în unitatea supranaturală a noului popor al lui Dumnezeu, „în care nu este nici iudeu, nici grec, nici rob, nici slobod, nici parte bărbătească, nici parte femeiască, ci Hristos este totul și în toți”. Această unitate era întruchipată în unitatea fiecărei Biserici locale, care în adunarea sa, condusă de un episcop, arăta imaginea unui singur Trup cu capul - Hristos, în unitatea, mai departe, a tuturor Bisericilor, unite între ele printr-o singură credință, o singură succesiune

apostolică, o singură viață - și bucuria acestei unități, sentimentul constant al victoriei harului asupra tuturor diviziunilor naturale - motivul cel mai inspirator în monumentele Bisericii primare; Biserica s-a arătat cu adevărat unită în istorie, în faptele vieții sale; unitatea nu era pentru ea un ideal de neatins. Și, prin urmare, numai în raport cu această unitate se poate măsura tot păcatul și toată tragedia diviziunilor sale.

Am vorbit și despre faptul că structura fundamentală a Bisericii, ca uniune universală a Bisericilor locale, unite prin unitatea succesiunii apostolice, unitatea tradiției și acordul „catolic" constant, era structura sa originară, astfel încât fiecare comunitate-biserică era simultan o imagine sau o întruchipare completă a unității lui Hristos și a Bisericii și, în același timp, se simțea la fel de organic parte a unității universale a tuturor creștinilor, ca un singur popor al lui Dumnezeu. Dar dacă structura Bisericii locale și legătura ei cu alte Biserici izvorau direct din însăși esența creștinismului și erau, prin urmare, „semne" ineradicabile ale Bisericii, atunci formele exterioare ale acestei legături dintre biserici s-au schimbat, s-au dezvoltat în funcție de condițiile istorice în schimbare. Astfel, în epoca apostolică, centrul incontestabil al unității tuturor bisericilor era comunitatea din Ierusalim, „Biserica Mamă" în sensul deplin și absolut al acestui cuvânt - sursa și imaginea tuturor celorlalte comunități. Odată cu sfârșitul iudeo-creștinismului palestinian, vedem în Biserică deja mai multe astfel de „centre" - sfințite de autoritatea apostolică, dar și „centrale" prin numărul creștinilor și prin importanța orașului. La început, niciun drept „jurisdicțional" sau „canonic" nu este legat de aceste centre - Antiohia și Efes în Orient, Roma în Occident. Dar, fiind sursa predicării și a răspândirii creștinismului în jurul lor, ele se bucură în mod natural de un respect special și au o autoritate specială. De exemplu, la sfârșitul secolului I, Biserica Romană trimite o scrisoare la Corint, unde au apărut dezbinări, Episcopul Ignațiu al Antiohiei, pe calea martiriului, instruiește bisericile din Asia Mică în credință; nu se vorbește despre „drepturi" sau „subordonare", dar bisericile mai vechi sunt în mod natural mai conștiente de preocuparea pentru unitatea universală a creștinilor și „bunăstarea" Bisericii. Printre aceste „centre", Biserica Romei, Biserica Apostolilor Petru și Pavel, Biserica capitalei Imperiului, se bucură, fără îndoială, de o recunoaștere specială încă de la început. Am subliniat mai sus că foarte curând apar anumite fricțiuni: episcopii romani sunt uneori înclinați să-și amestece autoritatea cu niște „drepturi" speciale - deja formale, să interpreteze tradiția „președinției în dragoste" din ce în ce mai legal. Dar de fiecare dată, astfel de pretenții se confruntă cu o respingere unanimă din partea întregii Biserici - în egală măsură în Apus și în Răsăritul Imperiului. Până la începutul secolului al IV-lea, în orice caz, primul loc al Romei nu este negat de nimeni în Biserică, pe de altă parte, structura universală a Bisericii a fost definită în trăsăturile sale fundamentale: ea își va găsi, după cum știm, expresia finală în patriarhate, adică în uniuni locale extinse de Biserici unite în jurul unui mare centru.

Aceasta este situația de la începutul „perioadei constantiniene”. Dar din acest moment, „neînțelegerea” fundamentală dintre jumătățile răsăriteană și apuseană ale Bisericii începe să se adâncească, ceea ce va duce în cele din urmă la o divizare finală. Pe de o parte, la Roma, o înțelegere foarte clară a papalității prinde contur din ce în ce mai mult, pe măsură ce drepturile speciale și stabilite de Dumnezeu ale episcopului roman în întreaga Biserică Universală sunt stabilite. Creșterea papismului se intensifică în special odată cu prăbușirea Imperiului Roman, când Biserica Romană rămâne singurul far în haosul care a urmat. În operele Papei Leon cel Mare - în secolul al V-lea - teoria papismului este deja exprimată cu maximă claritate. Și este la fel de clar că această teorie este în contradicție puternică cu înțelegerea structurii bisericești care a fost împărtășită de întregul Răsărit din timpuri imemoriale. Cu alte cuvinte, în secolele al V-lea și al VI-lea vedem în Biserică două „ecleziologii” care nu sunt doar diferite, ci de fapt se exclud reciproc - două învățături despre Biserică.

Însă aici este necesar să subliniem ce constituie, în esență, vina Răsăritului în divizarea Bisericilor. Anume, insensibilitatea aproape completă a conștiinței ecleziastice răsăritene față de această contradicție eclesiologică, absența oricărei reacții consistente la creșterea papismului. În epoca conciliilor ecumenice de la Roma, a fost mărturisită deschis teoria „puterii” (potestas) pontifului roman asupra întregii Biserici universale, formulată de canonistul protestant Sohm: „Roma este capul Bisericii, fără ea Biserica nu este Biserică și numai prin unificarea cu Roma comunitățile individuale intră în compoziția Bisericii catolice”. Dar Răsăritul nu vede această teorie, contradicția ei cu propria învățătură despre Biserică, nu vrea să o vadă. Roma își trasează întotdeauna clar linia, în timp ce Răsăritul, în esență, nu o acceptă niciodată, niciodată - până în secolul al IX-lea - nu își exprimă respingerea sau neacceptarea ei într-o formă clară, încercând întotdeauna să o acopere în fraze vagi și ambigue. Când cercetătorii catolici, folosind exemplul Conciliilor de la Efes și Calcedon, afirmă acum că Răsăritul a recunoscut atunci primatul Romei și apoi l-a respins, este destul de dificil să răspundem la această întrebare rămânând în categorii istorice formale, deoarece din istoria Efesului și a Calcedonului se poate deduce într-adevăr faptul recunoașterii de către episcopatul grec a prerogativelor speciale ale episcopului roman. Interpretând aceste evenimente în „contextul” întregii conștiințe orientale, comparându-le cu alte fapte, examinând, cu alte cuvinte, Biserica Răsăriteană în ansamblu, știm că nu este așa, dar formal Răsăritul nu răspunde nici lui Celestin la Efes, nici lui Leon la Calcedon. Când legatul Papei Celestin la Efes a declarat că „Petru, căruia Domnul Iisus Hristos i-a încredințat cheile Împărăției și puterea de a lega și dezlega păcatele, de acum și pentru totdeauna rămâne și judecă în urmașii săi”, episcopii greci au tăcut. La protestul Papei Leon cel Mare împotriva celui de-al 28-lea Canon calcedonian despre onoarea Noii Rome, Patriarhul Anatolie a răspuns cu o scrisoare în care renunța cu lașitate la responsabilitatea pentru acest canon și îl asigura pe Papă că fără

aprobarea acestuia niciun decret al Sinodului Ecumenic nu era valabil. Și mai caracteristic pentru acest compromis veșnic incert cu Roma a fost semnarea de către episcopii răsăriteni în 515 a „formulei” Papei Hormisdas, care a pus capăt schismei de treizeci de ani dintre Roma și Constantinopol: este imposibil să exprimi întreaga esență a pretențiilor papale mai exact decât o face acest document, impus episcopilor răsăriteni. Conform calculelor lui Duchesne, de la Constantin până la cel de-al VII-lea Sinod Ecumenic, Biserica Răsăriteană s-a aflat într-o ruptură de Roma timp de 203 ani, dar este demn de remarcat faptul că motivul rupturii nu a fost niciodată respingerea papismului de către Răsărit, ci întotdeauna chestiuni dogmatice și erezii... „Răsăritenii”, scrie profesorul Kartașov, „nu numai că nu s-au opus în timp util misticismului crescând al dogmei papale, nu numai că s-au înscris în tăcere la formulele papale... dar ei înșiși, cu apelurile lor inconștiente din punct de vedere juridic către Roma sau cu romanofilia naivă, au susținut iluzia sinceră dintre romani,ca și cum grecii ar fi împărtășit și ei înțelegerea lor occidentală asupra misticismului papalității.”

Cum poate fi explicat acest fenomen straniu? Cercetătorii catolici îl explică de obicei fie prin absența unei învățături clare despre Biserica din Răsărit, fie prin „oportunismul” ierarhiei grecești, care a recunoscut și a respins primatul roman atunci când a fost necesar. Desigur, nu este așa. Dacă în Răsărit aspectul juridico-canonic al Bisericii s-a dovedit a fi mai puțin dezvoltat și „formalizat” decât în Apus, atunci acest lucru se explică în primul rând prin experiența foarte profundă a Bisericii și a tot ceea ce se află în ea, ca fiind bazată pe o realitate sacramentală: esența misterioasă a Bisericii, ca Trup al lui Hristos. Tradiția canonică răsăriteană crește din incinta plinătății harnice a Bisericii. Dar această explicație nu este suficientă. Un alt motiv pentru „insensibilitatea” deosebită a Răsăritului față de papism este din nou ascuns în alianța sa cu Imperiul, despre care am vorbit deja atât de mult. Am văzut că unul dintre rezultatele convertirii lui Constantin a fost că Biserica însăși a acceptat visul său teocratic, că Imperiul a devenit pentru ea un fel de categorie necesară a existenței sale pământești. Așadar, mult timp, foarte mult timp, a început să pară că singurul și firesc punct de aplicare al creștinismului pe pământ și pe istorie era singurul Imperiu Creștin, acel „univers” - al cărui fondator sacru și egal cu apostolii pentru Biserică a fost Constantin. Trebuie spus că această „idee romană” era comună întregii Biserici - atât în Orient, cât și în Occident. Dar în Occident, prăbușirea statală a Imperiului l-a îmbrăcat în forme noi și s-a dovedit a fi tocmai unul dintre motivele creșterii papismului. Grandiosul conflict dintre papi și împărații germani a fost în esență o consecință a bifurcației uneia și aceleiași tradiții romane, lupta a două concepte - la fel de teocratice - ale ordinii mondiale. Dar acum ne interesează Orientul. Și acolo, după cum știm deja, această idee a condus treptat la dezvoltarea unei anumite ideologii bisericești-statale - o uniune organică a Bisericii cu Imperiul. Însă pericolul acestei ideologii era că aproape șterge granițele dintre „ecleziologie” - adică învățătura eternă despre esența eternă a Bisericii și

aplicarea ei „temporară” la condițiile istorice date, datorită cărora Imperiul era cu adevărat sprijinul pământesc al Bisericii. Învățătura despre Biserică s-a contopit cumva cu învățătura despre unirea ei cu Imperiul, cu ideologia biserică-stat. Chestiunea pretențiilor romane pur și simplu nu se încadra în această ideologie, era ascunsă de ea din conștiința bisericească bizantină. Biserica Răsăriteană, fericită sau nefericită, a rezolvat toate problemele structurii sale administrativ-canonice, coordonând-o cu structura statală. Și, prin urmare, Răsăritul nu a reacționat la chestiunea romană într-un mod ecleziastic, căci chestiunea în sine i se părea nu a fi una ecleziastică, ci una statală. Odată cu separarea efectivă a Răsăritului de Apus, cu pierderea comunicării constante, răsăritenii pur și simplu nu au înțeles sensul dogmatic pe care papii îl puneau în pretențiile lor jurisdicționale, ci „au gândit fără să se gândească,„că este pur și simplu o chestiune de primat administrativ și sete de putere.” (Kartașov). Între timp, o astfel de chestiune administrativă, conform înțelegerii orientale, nu aparținea atât sferei ecleziastice, cât sferei ecleziastice-statale. Prin urmare, tocmai această barieră statală a împiedicat Biserica Bizantină să înțeleagă chestiunea papalității în adevăratul său sens teologic sau ecleziastic. Din aceleași motive pentru care Biserica Constantinopolului era „condamnată” să se ridice, toate protestele papale împotriva acestei ascensiuni erau sortite eșecului. Pe de altă parte, Orientul, veșnic zdruncinat de dispute dogmatice, și-a încordat toate eforturile pentru a le rezolva și adesea a trebuit să ceară ajutor de la cei mai puțin „teologici”, dar și mai puțin susceptibili la bolile eretice ale Occidentului. Și în astfel de cazuri, episcopii orientali, fără ezitare, îl numeau pe Papă părintele și învățătorul lor, știind, sau mai degrabă simțind subconștient, că acest lucru nu va schimba nimic în organizarea imperială a Bisericii de Răsărit. Adesea, împărații înșiși, interesați de rezolvarea rapidă a disputelor dogmatice care se transformau în tulburări statale, i-au împins pe episcopii orientali la o astfel de „Romofilie” inconsistentă. Acesta a fost cazul, de exemplu, în timpul lichidarea „schismei acaciene” din 515, pe care tocmai am menționat-o, sau mai târziu în timpul consacrării Patriarhului Mina de către Papa Agapit la începutul domniei lui Justinian. În același timp, este complet greșit să credem că problemele legate de structura bisericească erau în general străine de Răsăritul ortodox, care se presupune că a plutit întotdeauna la înălțimi metafizice. Este suficient să subliniem întreaga tradiție canonică a Bizanțului, glorificată prin numele lui Balsamon, Zonaras, Chomatinus și mulți alții. Doar conștiința canonică din Răsărit era diferită de cea din Apus. În Răsărit, se credea că, din momentul în care puterea imperială a devenit creștină, toate problemele legate de organizarea externă a Bisericii erau rezolvate împreună cu aceasta și, prin urmare, canoanele bisericești trebuiau sancționate de Împărat și să devină legi de stat... Insensibilitatea din Răsărit față de profunzimea divergenței cu Roma în înțelegerea și experiența Bisericii a fost rezultatul, în primul rând, al „naționalizării” conștiinței bisericești bizantine.că acest lucru nu ar schimba nimic în organizarea imperială a Bisericii de Răsărit. Adesea, împărații înșiși, interesați

de rezolvarea rapidă a disputelor dogmatice care se transformau în tulburări statale, i-au împins pe episcopii răsăriteni la o astfel de „Romofilie” inconsistentă. Acesta a fost cazul, de exemplu, în timpul lichidării „schismei acaciene” din 515, pe care tocmai am menționat-o, sau mai târziu în timpul consacrării Patriarhului Mina de către Papa Agapit la începutul domniei lui Justinian. În același timp, este complet greșit să credem că problemele legate de structura bisericească erau în general străine Răsăritului ortodox, care se presupune că a plutit întotdeauna la înălțimi metafizice. Este suficient să subliniem întreaga tradiție canonică a Bizanțului, glorificată prin numele lui Balsamon, Zonaras, Chomatinus și mulți alții. Doar conștiința canonică din Răsărit era diferită de cea din Apus. În Orient, se credea că, din momentul în care puterea imperială a devenit creștină, toate problemele legate de organizarea externă a Bisericii erau rezolvate împreună cu aceasta și, prin urmare, canoanele bisericești trebuiau sancționate de împărat și să devină legi de stat... Insensibilitatea din Orient față de profunzimea divergenței față de Roma în înțelegerea și experiența Bisericii a fost rezultatul, în primul rând, al „naționalizării” conștiinței bisericești bizantine.că acest lucru nu ar schimba nimic în organizarea imperială a Bisericii de Răsărit. Adesea, împărații înșiși, interesați de rezolvarea rapidă a disputelor dogmatice care se transformau în tulburări statale, i-au împins pe episcopii răsăriteni la o astfel de „Romofilie” inconsistentă. Acesta a fost cazul, de exemplu, în timpul lichidării „schismei acaciene” din 515, pe care tocmai am menționat-o, sau mai târziu în timpul consacrării Patriarhului Mina de către Papa Agapit la începutul domniei lui Justinian. În același timp, este complet greșit să credem că problemele legate de structura bisericească erau în general străine Răsăritului ortodox, care se presupune că a plutit întotdeauna la înălțimi metafizice. Este suficient să subliniem întreaga tradiție canonică a Bizanțului, glorificată prin numele lui Balsamon, Zonaras, Chomatinus și mulți alții. Doar conștiința canonică din Răsărit era diferită de cea din Apus. În Orient, se credea că, din momentul în care puterea imperială a devenit creștină, toate problemele legate de organizarea externă a Bisericii erau rezolvate împreună cu aceasta și, prin urmare, canoanele bisericești trebuiau sancționate de împărat și să devină legi de stat... Insensibilitatea din Orient față de profunzimea divergenței față de Roma în înțelegerea și experiența Bisericii a fost rezultatul, în primul rând, al „naționalizării” conștiinței bisericești bizantine.

Mai devreme sau mai târziu, această divergență trebuia, desigur, dezvăluită. Dar s-a întâmplat ca comuniunea ecleziastică, singură care ar fi putut împiedica Bisericile să se despartă, singură care era capabilă să le readucă pe calea vindecării reciproce a bolilor, a vindecării lente a infirmităților istorice și teologice ale fiecăreia dintre ele, să fie încălcată din ce în ce mai mult cu fiecare secol. „Ecumenul” roman s-a dezintegrat în această epocă în lumi separate, pierzând contactul unele cu altele, începând să trăiască o viață închisă în ele însele. Legătura dintre cele două jumătăți ale Imperiului, deja ruptă de diarhia lui

Diocleţian, transferul capitalei în Bosfor, divizarea lui Teodosie, a fost ruptă din ce în ce mai mult în epoca invaziilor barbare. Scopul principal al politicii bizantine a devenit acum protecţia faţă de Orientul asiatic, care îl ameninţa constant. Occidentul încetează să mai fie necesar pentru Bizanţ - şi tocmai această orientare estică a politicii bizantine, adoptată în cele din urmă de împăraţi după prăbuşirea visului lui Justinian, asigură Imperiului încă câteva secole de stabilitate statală şi chiar putere. Această perioadă „est" durează atât cât Bizanţul este capabil să echilibreze singur presiunea Asiei. Ea include vremurile dinastiilor Isauriene şi Macedonene, iar ultima pornire pe calea acestei „autarhii" estice a Imperiului ar trebui considerată domnia lui Vasile Ucigaşul de Bulgari (976-1025), timp în care Imperiul se întinde de la Istria la Eufrat şi de la Drava la Cipru. Dar tocmai în această perioadă „Imperiul nu este închis din nicio parte atât de mult ca dinspre vest... Faţa Bizanţului este întoarsă spre est" (Neumann).

Şi astfel, trebuie spus, Biserica „se supune" acestei presiuni a istoriei, nu face niciun efort pentru a o depăşi. Dezunitatea dintre stat şi economie este urmată de cea ecleziastică. Oficial, Biserica este una, legăturile nu sunt complet rupte, dar unitatea ei este în esenţă hrănită nu de legături „oficiale", ci de comunicare reală şi vitală, de grija constantă unul pentru celălalt şi, cel mai important, de un efort neîncetat de a depăşi diviziunea „naturală" cu o unitate a harului. Şi astfel, această conştiinţă universală, care i-a inspirat atât de mult pe Irineu de Lyon sau pe Ciprian de Cartagina, slăbeşte, Est şi Vest, nu numai politic, ci şi ecleziastic, fiecare închizându-se în propriile orizonturi. În timpul crizei iconoclaste - din vina împăraţilor bizantini - se rup ultimele legături care legau papalitatea de Imperiu. Şi trebuie admis că şi conştiinţa conservatoare şi totodată „imperială" a papilor a trecut prin multe îndoieli şi chinuri înainte de a decide să se rupă. Doar situaţia disperată a Italiei şi a Romei şi imposibilitatea de a obţine ajutor din partea Bizanţului i-au aruncat pe papi în braţele regilor franci - şi acesta a fost punctul de plecare al unei noi perioade din istoria lumii occidentale. Dar aceleiaşi ere a înstrăinării finale a Orientului de Occident aparţine, aşa cum am văzut, cristalizarea finală a Ortodoxiei bizantine. Două lumi, două tradiţii, două psihologii bisericeşti sunt create, în primul rând cunoscând puţin una despre cealaltă, iar dacă formal unitatea Bisericii încă nu este ruptă, în viaţă ea nu mai există. Chestiunea revendicărilor romane, nerezolvată şi nepusă cu adevărat în Orient în epoca anterioară, acum, din cauza relaţiilor fragmentare şi accidentale cu Occidentul, de fapt dispare, încetează să mai necesite rezolvarea ei. Papii, în această perioadă tulbure şi furtunoasă a „epocilor întunecate", nu au timp pentru Orient, iar Bizanţul, cufundat în propriile dificultăţi, încetează să se mai gândească la Occident. Biserica Răsăriteană, care cel puţin dogmatic se „conciliase" cu Roma, se obişnuieşte acum să se lipsie complet de ea şi, în cele din urmă, se închide în „imperialismul" său. Tot ceea ce este în afara Imperiului este definit în Bizanţ prin termenul „barbari", iar atitudinea faţă de aceşti barbari este cea mai vagă. Aşadar, noua poziţie a episcopului Romei este, în esenţă,

neclară pentru conștiința bisericească bizantină, iar aceștia încearcă să rezolve această ambiguitate cu teoria „pentharhiei” (cele cinci patriarhii) sau cu teoria „celor cinci simțuri”, fără a se gândi cu adevărat dacă Papa însuși recunoaște aceste teorii.

Însă această înstrăinare a dus la faptul că, atunci când aceste două lumi s-au întâlnit din nou, erau cu adevărat străine una față de cealaltă, inutile, de neînțeles și, în final, ostile. Există puține pagini mai triste în istoria Bisericii decât cele care povestesc despre lipsa de iubire, suspiciunea, meschinăria, îngustimea sufocantă care s-au manifestat de ambele părți în acele secole.

Prima experiență a unei astfel de „întâlniri” o vedem la sfârșitul secolului al IX-lea în notoria aventură a patriarhilor Fotie și Ignatie: acesta a lăsat o amintire foarte tristă despre sine în Orient. Este dificil să arăți o neînțelegere, o intoleranță și o aroganță mai mari decât cele care au marcat intervenția Papei Nicolae și a succesorilor săi în dificultățile interne ale Bisericii Bizantine. Recent, acest lucru a fost recunoscut chiar de erudiția romano-catolică în persoana starețului Dvornik, care a dedicat o operă uriașă „reabilitării” lui Fotie, considerat până atunci de catolici „Părintele Diviziunii”. Dar această dramă este importantă, în primul rând, pentru că Patriarhul Fotie a fost primul care a subliniat clar și distinct acele inovații din doctrina Bisericii Apusene care constituie esența reală a diviziunii: papismul și doctrina purcederii Duhului Sfânt. Și deși, după ce a pus în cele din urmă ambele întrebări, demonstrând astfel o adevărată înțelegere a situației și, mai mult, dezvăluind teologic neortodoxia dogmei Filioque, Fotie însuși a eliminat apoi aceste întrebări de pe „ordinea de zi”, pur și simplu rămânând tăcut în privința lor, totuși găsim la el începutul unei autentice reacții ecleziastice și ortodoxe la erorile occidentale.

După Photius, a început din nou o perioadă de „înstrăinare”, iar adevărata întâlnire cu Occidentul în istoria bizantină a avut loc abia la mijlocul secolului al XI-lea. Dar aceasta era deja destul de clar condiționată de considerații de stat. Perioada de după moartea împăratului Vasile Ucigașul de Bulgari (1018) marchează începutul unui declin profund al Bizanțului. Succesele politice ale Comnenilor sau Paleologilor vor fi doar „restaurări” parțiale ale organismului sfâșiat și zdruncinat al Imperiului. Și tocmai în legătură cu această criză internă, apariția unui nou dușman în Orient, turcii selgiucizi, își capătă toată semnificația amenințătoare - a căror veste, potrivit lui Geltzer, a sunat clopotele de moarte pentru Bizanț. Slăbit din interior, Imperiul nu a mai putut ține singur în frâu valul estic, echilibrul de putere realizat anterior a început să se prăbușească. Situația istorică a îndreptat din nou politica bizantină spre a cere ajutor din Occident. În același timp, apariția normanzilor l-a obligat pe Papă să-și îndrepte privirea către Bizanț. A început acea istorie lungă și destul de lipsită de bucurie a conspirațiilor și comerțului, care nu a încetat până în ultima zi a Imperiului.

Nu putem intra în detalii aici. Dar ceea ce s-a spus este suficient pentru a arăta că evenimentul cu care începe de obicei divizarea Bisericilor - ruptura din 1054 - trebuie interpretat în contextul întregii situații politice. A fost o întâlnire a Bisericilor „din necesitate". Împăratul Constantin Monomah a încercat să negocieze cu Papa despre apărarea comună a Italiei (al cărei sud aparținea încă Bizanțului) împotriva normanzilor și, în schimb, i-a promis Papei Leon al IX-lea că îi va restitui diecezele din sudul Italiei, care făceau parte din Imperiu și se aflau sub jurisdicția Patriarhului Constantinopolului. Acest acord a fost ascuns Patriarhului Mihail Cerularius, dar acesta a aflat despre el. Cerularius este una dintre excepțiile izbitoare din lunga linie a patriarhilor bizantini. Devenind călugăr împotriva voinței sale (a luat parte la o conspirație politică eșuată, iar în caz de succes ar fi fost nominalizat el însuși pentru tronul regal), s-a dedicat din toată inima slujirii Bisericii, dar și-a adus în această slujire temperamentul său statal și poruncitor. În persoana sa, pentru o scurtă clipă, balanța „simfoniei" părea să se încline în favoarea Bisericii, ceea ce, apropo, arată posibilitățile Bisericii dacă în ea ar fi prevalat o psihologie diferită. Cerularie a decis să-i demonstreze slabului și indecisului Constantin Monomah independența și forța deplină a poziției sale. La instrucțiunile sale, unul dintre ierarhii bizantini proeminenți, Leon de Ohrida, a scris o lucrare împotriva riturilor latine. Este important de subliniat că, în momentul rupturii finale, subiectul disputei și controversei nu au fost problemele care au divizat cu adevărat Bisericile - papalitatea și Duhul Sfânt, ci diferențele ritualice dintre Bisericile Apusene și Răsăritene: pâinea nedospită, postul sâmbăta, cântarea Aliluia la Paște etc. Aici, îngustarea orizonturilor ecumenice ale Bisericii era evidentă: ritualul secundar, extern, a ascuns Adevărul! Oricât de paradoxal ar suna, Bisericile au fost divizate în secolul al XI-lea nu din cauza a ceea ce le-a divizat cu adevărat și continuă să le divizeze. Aproape toate argumentele bizantine împotriva riturilor latine dispăruseră de mult și rămăseseră doar abaterile dogmatice autentice ale Romei de la Ortodoxie, dar nu s-a spus nimic despre aceste abateri în anii în care se rupeau ultimele legături! Dar, desigur, în spatele acestei controverse rituale, Cerularius a ascuns apărarea Bisericii Răsăritene de capitularea în fața Romei impusă de Împărat. Așa a fost înțeleasă la Roma. Leon al IX-lea a răspuns cu o mărturisire extrem de directă a papismului: „Nimeni nu poate nega că, așa cum cârligul controlează întreaga ușă, așa Petru și succesorii săi determină ordinea și structura întregii Biserici. Și așa cum cârligul conduce și conduce ușa, rămânând ea însăși nemișcată, așa Petru și succesorii săi au dreptul să pronunțe liber judecata asupra fiecărei Biserici și nimeni nu ar trebui în niciun fel să tulbure sau să zdruncine statul lor, căci scaunul suprem nu este judecat de nimeni"... Ca dovadă a puterii sale speciale, papa a făcut referire și la așa-numita „Donație a lui Constantin" - un document conform căruia primul împărat creștin ar fi dat Roma papilor pentru totdeauna. Falsitatea sa nu necesită nicio dovadă.Și, în final, Papa a zugrăvit Biserica Constantinopolului ca pe o Biserică greșită, păcătoasă, scandaloasă -

era chiar condusă de femei! - căreia doar prin condescendență, și nu prin merit, Biserica Romană - mama - i-a acordat locul al doilea după ea însăși...

Un astfel de sistem de opinii, desigur, excludea unitatea Bisericilor. Se poate reproșa grecilor meschinărie, absența iubirii, pierderea conștiinței universale - dar toate acestea nu pot încă diviza Bisericile în esență. Papismul însuși îi excomunică pe toți cei care nu sunt de acord cu monarhia sa spirituală. Și, prin urmare, oricare ar fi păcatele ierarhilor răsăriteni din acea vreme, desigur, nu ei, ci papalitatea este adevăratul motiv al diviziunii Bisericilor. Orice ar fi făcut grecii, papii excomunicaseră deja Răsăritul până atunci...

Corespondența ulterioară nu a mai putut schimba nimic în escaladarea evenimentelor. În vara anului 1054, legații papali au sosit la Constantinopol: cardinalul Humbert, episcopul Petru de Amalfi și diaconul-cardinal Frederic de Lorena (viitorul Papă Ștefan al IX-lea), toți activiști în reforma papalității care avea să-i pregătească perioada de glorie sub Grigore al VII-lea Hildebrand. Împăratul încă spera la un acord politic cu Papa: i-a primit pe legați solemn și i-a tratat cu patronaj în toate modurile posibile. Astfel, pentru a le face pe plac, Nikita Stethat, discipol și biograf al Sfântului Simeon Noul Teolog, a primit ordin de la Împărat să condamne și să ardă public lucrarea sa împotriva inovațiilor latine! Dar Patriarhul a acceptat în tăcere scrisoarea papală de la legați, nu le-a arătat nicio onoare și, ulterior, a refuzat să-i vadă. Timp de cinci săptămâni, legații au încercat în zadar să obțină o întâlnire. Ruptura s-a agravat. În zadar l-a implorat învățatul Patriarh Antiohian Petru, unul dintre clericii Constantinopolului, pe Mihail și pe ierarhii occidentali în scrisorile sale să pună unitatea Bisericii mai presus de rituri. Patosul său era tardiv: nu a văzut că papalitatea divizase deja Biserica în practică! În cele din urmă, pierzându-și răbdarea, legații au decis să demonstreze împotriva Patriarhului: pe 16 iulie 1054, dimineața, când poporul se aduna la Sfânta Sofia pentru liturghie, au intrat în altar și au așezat pe tron o scrisoare de excomunicare împotriva lui Cerularie și a oamenilor cu aceleași gânduri... „De aceea, noi, neputând suporta disprețul și insulta neauzite la adresa sfântului prim tron apostolic și încercând în orice mod să susținem credința catolică, prin autoritatea sfintei și indivizibilei Treimi și a tronului apostolic, a cărui legație o îndeplinim,... semnăm anatema... lui Mihail și urmașilor săi, dacă nu se pocăiesc”...

Însă legații au supraestimat puterea Împăratului: credeau că prin acest act vor câștiga sprijinul său decisiv împotriva lui Cerularie. Nu cunoșteau puterea Patriarhului: o revoltă populară a început să se instaleze în capitală, iar Împăratul a trebuit să se gândească la propria salvare. Acesta a capitulat. S-a declarat oficial că traducătorii greci au denaturat sensul documentului latin, iar acesta a fost ars solemn. Pe 20 iulie, conciliul, prezidat de Cerularie și format din 2 arhiepiscopi, 12 mitropoliți și 7 episcopi, i-a excomunicat la rândul său solemn pe

autorii revoltei din 16 iulie. Iar scrisoarea enciclică a Patriarhului a adus acest lucru în atenția întregii ierarhii răsăritene. Astfel, a avut loc una dintre cele mai mari drame din istoria Bisericii Răsăritene.

Însă ruptura din 1054 a fost doar începutul diviziunii bisericilor. La început a fost resimțită mai degrabă ca una dintre acele rupturi temporare între două scaune, dintre care existaseră multe înainte. Legăturile bisericești nu au fost rupte peste tot și nu peste tot deodată. Această ruptură a crescut cu adevărat într-o diviziune finală, în ură rasială și religioasă, abia în epoca următoare - și aici „cruciadele" au jucat un rol fatal. Odată cu cruciadele, „problema occidentală" a Bizanțului, despre care am vorbit mai sus, s-a dezvăluit în toată complexitatea sa istorică. Împărații secolului al XI-lea, ca reacție la presiunea crescută a Asiei, și-au îndreptat privirea spre Occident, nu au luat încă în considerare unde va duce inevitabil acest proces. Dar chiar motivele acestei apelații a Bizanțului către Occident conțineau toată dualitatea noilor relații cu acesta. A-l chema în ajutor însemna, la urma urmei, a-ți dezvălui slăbiciunea față de el, a-l introduce în toate dificultățile tale. Bizanțul nu și-a dat seama că Occidentul, spre care se îndrepta acum, ieșise de mult dintr-o stare de anarhie și fragmentare. Bizanțul trecuse cu vederea nașterea unei lumi noi, puternică în tinerețea sa și cu energie încă neexploatată, care urma să fie eliberată la prima ocazie. Cruciadele s-au dovedit a fi o modalitate de a elibera excesul de forțe acumulate de Occident, prima expansiune a Europei medievale. Și astfel, „Occidentul", conceput de Bizanț ca sprijin temporar împotriva „Orientului", a dobândit imediat o semnificație independentă și extrem de formidabilă în soarta sa.

Este prea bine cunoscut cum s-a încheiat a patra cruciadă în 1204: cu capturarea Constantinopolului, jefuirea sa barbară, sacrilegiul altarelor ortodoxe și un „Imperiu Latin" de șaizeci de ani în Orient! Dar acesta a fost doar „vârful", doar cea mai spectaculoasă manifestare a urii care a umplut această lungă întâlnire a celor două jumătăți divizate ale lumii creștine. Apoi, divizarea Bisericilor a încetat să mai fie o dispută între ierarhi și o dispută teologică, pentru a intra în sângele și carnea oamenilor bisericești timp de secole, pentru a deveni un efect permanent al conștiinței bisericești. „Latinismul" în Orient, „grecii" în Occident au devenit sinonimi cu răul, erezia, ostilitatea, o înjurătură. Acum nu ierarhii se întâlneau, ci masele de oameni, iar în psihologia lor diviziunea s-a transformat în ură elementară, în care loialitatea față de credința lor, resentimentul pentru profanarea altarelor lor se amestecau cu o repulsie elementară față de tot ce era străin, fără a distinge binele de rău în ea. Oroarea diviziunii Bisericilor constă în faptul că, de-a lungul secolelor, nu am întâlnit aproape nicio manifestare a suferinței cauzate de divizare, nicio dorință de unitate, nicio conștientizare a anormalității, păcatului, ororii acestei schisme în creștinism! Ea este dominată nu de conștientizarea imposibilității de a prefera unitatea Adevărului, de a separa unitatea de Adevăr (păcatul atâtor predicatori

moderni ai unității, din punct de vedere psihologic - extrema opusă...), ci mai degrabă de aproape satisfacția față de divizare, de dorința de a găsi tot mai multe laturi întunecate în tabăra opusă. Aceasta este epoca diviziunii Bisericilor nu doar în sensul separării lor efective, ci și în sensul adâncirii și lărgirii constante a acestui șanț în conștiința societății bisericești.

Și tocmai această psihologie umple cu minciuni atât de intolerabile acele încercări de „unire" care se întind ca un fir roșu de la prima cruciadă, adică de la sfârșitul secolului al XI-lea până la chiar căderea Imperiului. Motivele reînnoirii lor veșnice sunt prea clare. În Occident, este aspirația teocratică a papalității, care a atins puterea maximă sub Grigore al VII-lea, de a subjuga necondiționat întreaga lume creștină. Dacă vreți, este un fel de sete de unitate a Bisericii, doar că foarte departe de unitatea care a inspirat Biserica primară. Dacă în Biserica primară unitatea era concepută, în primul rând, ca unitate a credinței, iubirii și vieții, atunci pentru Occident întreaga problemă a unității se reduce acum la un singur punct: supunerea față de Roma, față de recunoașterea externă a primatului său absolut. La fiecare cerere de ajutor din partea Bizanțului, Roma răspunde: recunoaște puterea Papei și întreaga lume occidentală va deveni aliatul tău... Dar tocmai pentru că Roma a devenit în sfârșit centrul spiritual incontestabil al Occidentului, de fiecare dată când Bizanțul se sufocă sub îmbrățișarea tot mai strânsă a Islamului, nu are unde să se întoarcă în afară de Roma. Și astfel se prelungește acest lanț rușinos de negocieri, dispute, promisiuni, minciuni nesfârșite - în care există de toate, dar lipsește principalul lucru: dorința de unitate, dorul pentru adevărata împlinire a Bisericii lui Hristos... Este imposibil să enumerăm aici aceste încercări. Să spunem doar că în Bizanț au fost aproape exclusiv o problemă politică. Și Biserica le-a respins de fapt pe toate, în ciuda presiunii Împăratului. Mai mult decât orice altceva, această „temă a unirii" a arătat că Împăratul din Bizanț nu putea face totul: Mihail al VIII-lea Paleologul, în ciuda rezistenței Bisericii, semnând Unirea de la Lyon în 1274 prin împuterniciți, a murit excomunicat și a fost lipsit de o înmormântare bisericească! Trebuie menționat că în Bizanț, începând cu secolul al XIII-lea, a apărut o mișcare a așa-numiților „latinofroni" - adică susținători ai unirii și adepți ai învățăturii bisericești occidentale; în cercurile cele mai înalte, se poate chiar urmări o modă aparte pentru „romofilie". Dar, la fel ca entuziasmul pentru catolicism în rândul unor aristocrați ruși din secolul al XIX-lea, „latinofronismul" bizantin nu este o mișcare *în cadrul* Bisericii Ortodoxe, ci pur și simplu o „convertire" a unor ortodocși la catolicism și, prin urmare, nu schimbă nimic în respingerea unanimă a unirii de către întregul Răsărit Ortodox în conștiința Bisericii Ortodoxe însăși.

Este adevărat, această „serie a uniunilor" se încheie pentru Biserica Bizantină cu o catastrofă spirituală: Conciliul de la Florența din 1438-1439, care se încheie cu semnarea de către ierarhii greci a unei capitulații complete față de Roma. Dar trebuie citite actele acestui conciliu „nebinecuvântat", trebuie experimentate toate

chinurile grecilor, chinuiți de frica distrugerii Imperiului, hărțuiți de presiunea financiară a latinilor (ei înșiși nu aveau bani să se întoarcă în patria lor!), presiunea psihologică a Împăratului și intrigile latinofronilor, care au decis să realizeze unirea cu orice preț, trebuie să cunoaștem toate acestea pentru a, dacă nu justifica, atunci cel puțin înțelege într-un mod uman căderea lor lașă la Florența. Iar recenta — în 1939 — sărbătorire de către catolici a „aniversării" Unirii de la Florența mărturisește aceeași profundă neînțelegere de către ei a conștiinței ecleziastice reale a Bisericii Ortodoxe. Papa Eugeniu al IV-lea a înțeles mai bine acest lucru, care, ca răspuns la anunțul plin de bucurie al episcopilor săi că toți grecii semnaseră unirea, a întrebat: „A semnat Marcu al Efesului?" și, conform tradiției, ca răspuns la un răspuns negativ, a spus: „Ei bine, atunci nu am făcut nimic". Într-adevăr, toți au semnat, cu excepția unuia. Dar tocmai acesta - Sfântul Marcu al Efesului - a devenit purtătorul de cuvânt al credinței Bisericii Răsăritene, al experienței sale, al tradiției sale. Și când grecii s-au întors în Bizanț, au respins aproape imediat cu groază unirea care le fusese impusă. Iar căderea Imperiului - la doar 14 ani după Conciliul de la Florența - a făcut ca însăși rațiunea unirii să fie tragic inutilă. Imperiul, pentru care unii erau gata să sacrifice Ortodoxia, a încetat să mai existe.

Și trebuie spus sincer că tocmai aceste încercări de unire, mai mult decât orice altceva, au întărit dezbinarea, căci însăși chestiunea unității Bisericii a fost amestecată mult timp cu minciuni și calcule, otrăvită cu motive neecleziastice și josnice. Biserica cunoaște doar unitatea și, prin urmare, nu cunoaște „unia". Unirea, în cele din urmă, este o lipsă de credință în unitate, o negare a acelui foc purificator al harului care poate face totul „natural", toate insultele istorice, barierele, șanțurile și neînțelegerile inexistente, depășite de puterea unității. Perioada bizantină din istoria Ortodoxiei începe cu înstrăinarea dintre Răsărit și Apus. Se termină cu o dezbinare completă - de acum înainte Răsăritul ortodox este separat de Apusul roman printr-un zid de netrecut. Ortodoxia devine în cele din urmă „răsăriteană".

Însă, până la căderea Imperiului, un nou „element" intrase de mult în această ortodoxie răsăriteană, se consolidase de mult în ea și dobândise o semnificație independentă - slavul. Și această creștere rapidă - pe rădăcini bizantine - a creștinismului slav în istoria Bisericii Ortodoxe începe un capitol nou și extrem de important. În viața Bizanțului, slavii au apărut devreme și erau iluminați de strălucirea focurilor și de vuietul distrugerii. Dacă până la sfârșitul secolului al VI-lea Imperiul reușise încă să-i arunce înapoi dincolo de Dunăre de fiecare dată, atunci în 580 până la o sută de mii dintre ei au copleșit Grecia. În secolul al VII-lea, după ce s-au eliberat de Imperiul Avar, din care făcuseră parte anterior, slavii au populat treptat vechile provincii romane devastate de aceștia - Iliria,

Misia, Tracia, Macedonia. Întregul secol a trecut în lupta cu aceste hoarde încă sălbatice. Dar, treptat, slavii nu numai pe plan extern, ci și pe plan intern, intră în orbita bizantină, iar prinții lor, la fel ca germanii înaintea lor, acceptă cu bucurie titluri de curte secundară de la Constantinopol. Începe prima creștinare a slavilor. La sfârșitul secolului al VII-lea, are loc o nouă invazie - poporul turcic al bulgarilor. Bulgarii își afirmă puterea în provinciile populate de slavi și încep o luptă de lungă durată împotriva Imperiului și, așa cum s-a întâmplat mai târziu cu cuceritorii varegi ai slavilor orientali, ei înșiși se „slavizează". Aproape în capitala Imperiului, se creează treptat un puternic stat bulgaro-slav, cu care întregul secol al VIII-lea - „iconoclast" este plin de un război aproape neîncetat. Și nu se știe cum s-ar fi rezolvat această nouă și formidabilă „problemă slavă" pentru Bizanț dacă - în a doua jumătate a secolului al IX-lea - nu ar fi avut loc evenimentul care constituie adevăratul început al capitolului slav din istoria Ortodoxiei: „traducerea" creștinismului în limba slavă de către sfinții frați bizantini Constantin (care în monahism va primi numele de Chiril) și Metodie.

Există o literatură vastă despre Primii Învățători Slavi. Cercetările istorice despre activitățile lor sunt complicate de ostilitatea „confesională". Cine are onoarea de a fi primul care a încurajat creștinismul slav - Constantinopolul sau Roma? Cine a sprijinit primii pași ai fraților? Aceste întrebări sunt disputate, dar rezolvarea lor este neimportantă în comparație cu semnificația enormă pe care moștenirea lui Chiril și Metodie a avut-o în soarta Bisericii Răsăritene. Pentru noi, este singurul lucru care contează acum.

Chiril și Metodie aparțineau elitei intelectuale a Bizanțului, care în a doua jumătate a secolului al IX-lea s-a grupat la Constantinopol în jurul Patriarhului Fotie. Constantin a fost filosof, savant, lingvist și i s-au încredințat misiuni importante la arabi și khazari (în sudul Rusiei de pe Nipru). Ambii frați, originari din Salonic, un oraș la acea vreme populat de un număr mare de slavi, vorbeau cel mai probabil dialectul slav local încă din copilărie. Prin urmare, când în 862, prințul slav moravian Rostislav a cerut Constantinopolului să trimită misionari care să-l ajute să întărească creștinismul slav, alegerea (probabil cu participarea Patriarhului Fotie) a căzut în mod firesc asupra lor, iar la mijlocul anului 863 au ajuns în capitala Moraviei - Devina sau Velehrad.

Trebuie spus că motivele care l-au împins pe Rostislav să-i cheme pe misionarii bizantini nu au fost doar religioase, ci și politice. Prin întărirea creștinismului slav, el și-a consolidat astfel independența națională față de noul „colos" istoric care se crea la acea vreme - germanismul. Aici, frații au început, în paralel și cu o activitate pur misionară, marea lor operă de traducere a scrierilor creștine în limba slavă. Formal, ei operau într-o zonă care se aflase mult timp sub influența Bisericii Romane. Și aceștia au fost anii de luptă intensă între Papa Nicolae I și Patriarhul Fotie. Pentru a-și regla situația, sau poate la cererea Romei, unde își

puteau face griji cu privire la întărirea influenței grecești în rândul slavilor occidentali, frații s-au dus curând la Roma, unde succesorul lui Nicolae, Adrian, le-a oferit o primire solemnă și plină de iubire. Evanghelia slavă, ca semn al binecuvântării papale, a fost așezată pe altarul Sfintei Maria, iar cultul slav a fost săvârșit în multe biserici romane. Misiunea slavă, începută sub dubla binecuvântare a Bizanțului și a Romei, promitea o înflorire și un succes rapid. Dar în viețile lui Constantin se poate urmări și începutul rezistenței, împotriva căreia frații au trebuit să-și apere cauza. Constantin nu era destinat să se întoarcă în Moravia. A murit la Roma în 869, după ce depusese jurăminte monahale înainte de moartea sa și primise promisiunea de la fratele său de a continua munca pe care o începuseră.

Însă Metodie nu s-a putut întoarce la vechile sale locuri. În timpul ședерii fraților la Roma, presiunea germană asupra Moraviei a crescut și, din 870, aceasta a devenit efectiv parte a Imperiului de Apus. Metodie a rămas mai la sud - cu prințul panonian Kotsell, care împărtășea opiniile lui Rostislav despre întărirea creștinismului slav pentru a se proteja împotriva germanismului. Aici, după toate probabilitățile, a introdus pentru prima dată Liturghia slavă, iar aceasta a devenit cauza multor necazuri din viața sa. Deja în 794, unul dintre conciliile occidentale a interzis celebrarea Liturghiei în toate limbile, cu excepția latinei, grecești și ebraicei - Metodie a încălcat oficial acest decret. Pe de altă parte, dacă latinismul era slab în Moravia - Pannonia se afla deja sub jurisdicția Arhiepiscopiei Latine de Salzburg timp de 75 de ani și aici conflictul devenea inevitabil. Metodie acționa în mod clar pe teritoriu străin. Iar Arhiepiscopul de Salzburg și Kotsell au făcut apel la Roma. Roma l-a susținut din nou pe Metodie. Pannonia a fost separată într-o dioceză cu Metodie în frunte și subordonată Romei. Dar dușmanii nu s-au potolit. Metodie a fost acuzat de încălcarea canoanelor bisericești, judecat la Dieta din Regensburg și a lâncezit în închisoare timp de doi ani și jumătate. Toate plângerile sale către Roma au fost interceptate. Sub Papa Ioan al VIII-lea, Metodie a găsit din nou un sprijin ferm, temporar. Înțelegând întreaga semnificație a slavilor, Papa l-a numit Arhiepiscop al Moraviei și l-a sprijinit, în ciuda intrigilor neîncetate. Astfel, într-o luptă constantă, apărându-și drepturile, persecutat de dușmani, dar susținut de popor, Metodie a trăit până în 885. În acest timp, s-a depus o muncă enormă, care avea să fertilizeze ulterior întreaga lume slavă. Dar pentru slavii occidentali, opera sfinților frați s-a prăbușit odată cu moartea lui Metodie. Aceștia nu au putut rezista presiunii germane, iar Papa Ștefan, care nu a înțeles politica predecesorilor săi, pur și simplu a „lichidat” întreaga misiune slavă. Discipolii lui Metodie (așa-numiții „Șapte-Numărători”) au fost expulzați din Moravia și abia în secolul al XIX-lea, în epoca Renașterii Slave, opera lui Chiril și Metodie a devenit din nou steagul eliberării naționale și al culturii slave occidentale. Dar a dat roade imediat în Est - și mai ales în Bulgaria.

Bulgaria este primul stat slav mare, prima încercare conștientă de a crea un Imperiu, de a repeta - la slavi - experiența bizantină. Și acest prolog bulgar este cel care determină într-o oarecare măsură întregul viitor al ortodoxiei slave. Până la mijlocul secolului al IX-lea - are loc consolidarea teritorială, unificarea triburilor slave sub stăpânirea „khaganilor" bulgari. Când în 852 viitorul botezător al bolgarilor, Boris, urcă pe tron, această adunare teritorială este completă, iar chestiunea botezului devine următorul pas. Trebuie subliniat imediat că în istoria slavilor, adoptarea creștinismului de la bun început, pe lângă cea religioasă, capătă o semnificație politică. Acest lucru se explică prin relația dintre slavi și Bizanț. Deși slăbit și pierzându-și aura de invincibilitate, Imperiul rămâne în aceste secole pentru toți „barbarii" un fel de vis de aur, centrul culturii, al tradiției statale, adevăratul centru al lumii, iar Constantinopolul este o capitală fabuloasă, plină de comori și bogății, un simbol al forței, frumuseții, gloriei... Și astfel, în conștiința tuturor popoarelor „barbare" se poate urmări o dualitate paradoxală în atitudinea lor față de Bizanț. Pe de o parte, acesta este un vis militar, de cucerire: a profita de bogățiile Imperiului, a-i smulge pământuri, a-l învinge - aceasta este aspirația constantă a „regatelor" slave. Pe de altă parte, există un respect profund, aproape religios, pentru acesta, o dorință de a-l imita în toate, de a se alătura acelei tradiții glorioase, seculare, pe care o întruchipează. Dar această tradiție, la rândul ei, este inseparabilă de creștinism. Doar adoptarea creștinismului îi poate introduce pe „barbari" în cultură, îi poate include în „marile familii" ale rasei umane. Și prin urmare, botezul devine, ca să spunem așa, o etapă inevitabilă în creșterea politică și statală a slavilor, un semn al „maturizării" lor istorice.

Creștinismul a existat în Bulgaria, desigur, înainte de Boris - fusese un ținut imperial „botezat" încă din cele mai vechi timpuri. Dar Boris a fost primul care a făcut din creștinism un instrument al creșterii statului, al „cristalizării" statului Regatului său, pe scurt, a transplantat în conștiința slavilor acea teocrație creștină prin care Bizanțul trăise de la convertirea lui Constantin.

Calculul politic din activitatea lui Boris este evident și în faptul că a ezitat mult timp cu privire la locul în care să accepte botezul - din Bizanț sau din Roma. A trebuit să ia în considerare mediul său, acea „echipă" care, în mod firesc, era cea mai strâns legată de tradiția națională păgână. Creștinismul trebuia arătat acestor boieri nu ca credința dușmanilor - bizantinii, ci, dimpotrivă, ca bază a independenței naționale a statului bulgar față de Bizanț. Între timp, conform ideologiei teocratice bizantine, care lega Biserica și Imperiul într-o unitate inseparabilă, botezul însemna tocmai intrarea în Regat, intrarea în lumea bizantină, care amenința, cu alte cuvinte, să dizolve tânăra statalitate bulgară în ea. Prin urmare, linia principală a întregii politici bisericești a lui Boris și a succesorilor săi devine - realizarea cu orice preț a *propriei* Biserici independente sau „ *autocefale* ", care ar putea deveni în Bulgaria aceeași „sancțiune

religioasă", aceeași sursă de sacralitate și chiar absolutizare a statului, așa cum a fost Biserica din Constantinopol în Imperiu. Acesta este un moment extrem de important în istoria Ortodoxiei și merită subliniat în mod special. Creștinismul vine la slavi sub înfățișarea sa bizantină, teocratică și devine imediat sursa în ei a aceluiași vis, a aceleiași viziuni, a aceluiași plan ca în Bizanț. Abia acum acest plan nu mai poate decât să intre în conflict cu „prototipul" său bizantin, nu poate decât să introducă în lumea ortodoxă otrava diviziunilor inevitabile, a polarizărilor de luptă...

Boris a ezitat și, aparent, s-a înclinat spre soluția occidentală. Dar împiedicarea acestui lucru a fost o chestiune de viață și de moarte pentru Bizanț. Așadar, o campanie militară reușită pentru greci l-a forțat pe Boris să capituleze: Bizanțul a făcut din botez o condiție a păcii. „Khaganul" bulgar a fost botezat imediat, aproape pe câmpul de luptă (869). Nașul său a fost însuși împăratul Mihail al III-lea. Dar ceea ce se temea Boris s-a întâmplat: „echipa" s-a revoltat. Prințul proaspăt botezat i-a înecat în sânge, dar a înțeles această lecție. A început imediat să caute „autocefalia ecleziastică" din partea Bizanțului. Pentru el, aceasta a însemnat primul pas către Regat - visul tuturor statelor barbare, care chiar în lupta cu „romanii" au adoptat pentru totdeauna ideologia creștină romană.

Însă Bizanțul nu avea absolut nicio intenție să-i acorde această „autocefalie". La urma urmei, planul său politic pentru botezul bulgarilor era opusul planului lui Boris. Boris căuta să-și consolideze independența prin botez, o bază solidă pentru statalitatea bulgară, în timp ce Bizanțul căuta să subjuge cât mai mult posibil puternica și periculoasa Bulgaria, să o includă în sfera „teocrației" sale... Aici, încă o dată, a devenit evidentă farmecul conștiinței bizantine cu teoria sa teocratică, incapacitatea sa de a evalua evenimentele dintr-un punct de vedere pur creștin, pur ecleziastic. Botezul în sine, în această teorie, a devenit nu doar o intrare în turma lui Hristos, domnia harului – ci – în ce măsură puternică! – acceptarea „cetățeniei bizantine". Otrăvit singur prin acest păcat principal, Bizanțul, vai, i-a otrăvit și pe cei care au acceptat Evanghelia creștină din el.

Acum încep „variațiunile" lui Boris. Neprimind „autocefalia" din partea Bizanțului, el se îndreaptă spre Roma. Iar drama bulgaro-bizantină este complicată de diviziunea crescândă a Bisericilor în aceste decenii. Dușmanul lui Fotie, unul dintre fondatorii papalității medievale, Nicolae I, nu a putut să nu profite de această ocazie pentru a-și afirma puterea în Orient. A trimis doi episcopi în Bulgaria (bizantinii nu au mers mai departe de arhimandriți), cărți, daruri, scrisori. Încântatul Boris a alungat tot clerul grec din Bulgaria și acolo a început o latinizare viguroasă. Papa, în scrisorile sale, a încercat din toate puterile să discrediteze „credința greacă"!

Dar acest lucru nu a durat mult. Boris își dorea un patriarh și autocefalie. Iar papalitatea era chiar mai puțin înclinată spre acest lucru decât Bizanțul - în acea perioadă, chiar în Occident, ultimele urme ale independenței Bisericilor antice erau distruse. Și la fel de decisiv cum s-a despărțit de Bizanț, Boris s-a despărțit de Roma și s-a îndreptat din nou spre Constantinopol. Învățați de o experiență amară, bizantinii au fost acum nevoiți să accepte o arhiepiscopie bulgară semi-autonomă. Că au făcut acest lucru din necesitate, din „economie", fără a renunța de fapt la o singură notă în înțelegerea lor asupra „monopolului" bisericesc al Bizanțului, va arăta întreaga istorie tragică ulterioară a relațiilor bulgaro-bizantine. Dar la început acest lucru l-a calmat pe Boris, i-a oferit oportunitatea de a se angaja în consolidarea Regatului său, acum creștin...

Și toată această colorare politică nu ar trebui să ne orbească în fața semnificației pozitive a faptei lui Boris. În primul rând, adoptarea moștenirii lui Chiril și Metodie în Bulgaria a fost de mare importanță prin consecințele sale. „Șapte-numeristii" expulzați din Moravia au venit în Bulgaria și au fost primiți cu onoare de Boris. Ingeniosul „Khagan" nu a putut să nu înțeleagă semnificația liturghiei slave pentru visul său despre un Imperiu Slav cu o Biserică independentă ca sprijin religios. Pentru a evita rezistența din partea ierarhiei grecești, l-a trimis pe Clement, conducătorul șapte-numeristilor, în partea de vest a regatului său - în regiunea Ohrida, unde opera lui Chiril și Metodie și-a găsit primul sol fertil. Sfântul Clement de Ohrida luminează începutul creștinismului slav cu imaginea sa luminoasă: nelimitându-se doar la educația religioasă, a încercat în toate felurile să îmbunătățească condițiile economice ale turmei sale înapoiate. Aici au fost create numeroase cadre de cler slav și s-a acumulat scriere slavă creștină ortodoxă: aici este începutul culturii slave ortodoxe.

Imaginea lui Boris însuși nu se limitează la calculele și visele sale politice. Pe măsură ce timpul trecea, interesul politic pentru el a fost din ce în ce mai mult înlocuit de interese pur religioase. Creștinismul creștea cu adevărat în sufletul său și, deși nu și-a abandonat munca, nu și-a schimbat teoriile, în adâncul conștiinței sale „singurul lucru necesar" prindea tot mai mult rădăcini. Un cronicar occidental spune că în timpul zilei apărea în fața oamenilor îmbrăcat în haine regale și își petrecea nopțile în rugăciune. Și astfel, după ce a domnit timp de 36 de ani, în 888 a abdicat de la tron și, după ce l-a transmis fiului său, s-a retras într-o mănăstire. Tulburările statului l-au chemat din nou la putere. Dar, după ce a restabilit ordinea și a transmis regatul nepotului său Simeon, a intrat în cele din urmă într-o viață de rugăciune...

Cu Simeon (892-927), Bulgaria a atins apogeul. Simeon însuși a fost crescut în Bizanț, unde a studiat „retorica lui Demostene și silogismele lui Aristotel". Și a fost captivat pe viață de frumusețea și grandoarea curții bizantine, a cărei asemănare a creat-o în noua sa capitală, Preslav cel Mare. Dar acest lucru nu l-a

făcut să uite Bulgaria, ci, dimpotrivă, a ascuțit visul lui Boris până la paroxism: nu sosise oare momentul ca Bulgaria să ia locul Imperiului decrepit, să devină moștenitoarea Teocrației creștine și ca „Khaganul" bulgar să-și încoroneze capul cu diadema sacră a basileului bizantin? Astfel, teocrația bizantină, „formându-i" pe barbari, le-a dat arme împotriva ei înșăși, le-a indicat un program. Scopul lor, limita dorințelor lor devine Sfânta Sofia, raiul pe pământ, singura inimă a „universului" creștin. Cu Simeon începe era competitorilor slavi pentru titlul de Regat Ortodox, păzit cu gelozie și „monopolistic" de greci…

Aproape întreaga domnie a lui Simeon a fost marcată de războiul cu Bizanțul – prima mare luptă civilă din lumea ortodoxă. Trupele bulgare erau staționate lângă Constantinopol, dar încă nu sosise momentul ca Imperiul să-și cedeze dreptul de naștere. Nereușind să învingă Bizanțul, Simeon, la fel ca bunicul său, s-a îndreptat spre Roma – și de acolo a primit titlul de țar pentru sine, titlul de patriarh – pentru arhiepiscopul său. Este adevărat, aceasta era pură „ficțiune": nu vedem nicio subordonare față de Roma în Bulgaria în acest moment, dar această ficțiune indică elocvent puterea visului teocratic care domina conștiința lui Simeon.

Principala semnificație a Bulgariei lui Simeon este că vremea sa a fost epoca de aur în istoria scrierii slave bisericești, o autentică înflorire a culturii slavo-creștine. Simeon nu a precupețit niciun efort în crearea ei: a construit școli, biblioteci și a adunat armate întregi de traducători. Stocul de scrieri slave bisericești create sub el a fost suficient nu numai pentru nevoile Bulgariei, ci mai târziu pentru Bisericile sârbești și rusești. Desigur, toată această cultură nu a fost și nu putea fi originală. Simeon însuși a fost un discipol bizantin, iar opera lui Chiril și Metodie a fost, de asemenea, hrănită de sucuri bizantine. Și în visul său statal, Bulgaria a repetat și asimilat experiența bizantină. Un istoric a numit pe bună dreptate înflorirea culturală sub Simeon elenizarea Bulgariei. Astfel, elementul slav a fost „modelat" de elenism, astfel s-a născut bizantinismul slav. Pe primul loc în această operă culturală s-au aflat traducerile scriitorilor bizantini: Părinții Bisericii, istorici, imnografi. Clement din Ohrida însuși a scris viața Sfântului Metodie după modele bizantine și a tradus multe texte liturgice, vieți și opere ale Părinților. Dependența de Bizanț s-a reflectat și în faptul că „alfabetul glagolitic" - adică alfabetul slav inventat de Chiril, a fost înlocuit cu „alfabetul chirilic", mai asemănător cu grecul. Tânărul regat bulgar a primit un fel de „enciclopedie a culturii bizantine moderne" și acest lucru a determinat pentru totdeauna dezvoltarea creștinismului slav. Independentă politic și chiar ecleziastic de Bizanț, Bulgaria lui Simeon a fost profund impregnată de bizantinism. Limba slavă însăși, „bisericească", devenind slavă bisericească, s-a dovedit a fi aproape o copie a limbii grecești. Bulgaria, „slavă ca limbă, bizantină ca spirit, a devenit conducătoarea bizantinismului printre alți slavi - sârbii și, în special, rușii" (F. Dvornik).

Odată cu moartea lui Simeon, începe declinul primului Regat Bulgar. În secolul al X-lea, puterea militară a Bizanțului este reînviată - aceasta este epoca „epopeii bizantine” - restaurarea sa în toată puterea și gloria sa. Și această restaurare se transformă inevitabil într-o luptă cu „concurentul” bulgar detestat. În 972, întreaga parte estică a Bulgariei este cucerită - iar „teoria” bizantină intră imediat în vigoare: Patriarhul Damian este detronat, iar toate diecezele bulgare sunt pur și simplu transferate în subordonarea Constantinopolului. Partea vestică - macedoneană-albaneză a Bulgariei, cu centrul la Ohrida, va rezista până în 1028. Biserica bulgară autocefală va rezista alături de ea. Dar când, după războiul de treizeci de ani dintre Vasile al II-lea Ucigașul de Bulgari și celebrul țar Samuil din legendele bulgare, independența bulgară va fi distrusă, Biserica îi va împărtăși soarta. Este teribil să te gândești, citind relatările acestui război, fără precedent în cruzimea și ferocitatea sa (în care piosul autocrat bizantin ordonă scoaterea ochilor a 15.000 de captivi și apoi trimiterea lor înapoi la bătrânul Samuyal), că acesta este un război al ortodocșilor și că este inspirat și hrănit de aceeași „teocrație” - această minciună teribilă, de neeradicat, a Bizanțului și a întregii perioade constantiniene.

După ce a învins și a distrus inamicul, Vasile va da dovadă însă de mărinimie: boierii bulgari vor primi titluri bizantine, iar Arhiepiscopia Ohridei va primi aparența autocefaliei (dar într-un sens diferit, bizantin). De fapt, Bulgaria va fi supusă unei „grecificări” forțate timp de aproape două secole. Iar spiritul atitudinii grecilor față de bulgari poate fi surprins în scrierile pastorilor greci despre turma lor bulgară. „Miroase a putreziciune, așa cum miroase un bulgar a berbec”, scrie despre cineva Teofilact al Bulgariei, celebrul ierarh bizantin din secolul al XI-lea, teolog și expert în Homer.

Regatul Bulgar se va ridica din nou cu puteri noi chiar la sfârșitul secolului al XII-lea - când Bizanțul va slăbi din nou. Acesta este așa-numitul Regat de la Târnovo, asociat cu numele fraților Asen, luptători pentru independența națională. Istoria sa începe, de asemenea, cu deja încercata „cartă romană”. Bizanțul nu recunoaște, Roma o face, principalul lucru este să realizeze Regatul și condiția sa - o Patriarhie autocefală! Și Ioanniky Kaloyan (1197-1207), fratele mai mic al lui Asen, se adresează Papei Inocențiu al III-lea, cel mai mare dintre toți papii medievali, sub care teoria conducerii Papei asupra tuturor națiunilor creștine atinge apogeul. Și în momentul în care Bizanțul ortodox cade sub loviturile cruciaților (1204), Kaloyan este încoronat cardinal roman - „regele bulgarilor și vlahilor”. Dar acest lucru nu-l va împiedica să lupte împotriva domnilor latini din Constantinopol, să-l captureze pe împăratul Balduin și, în ciuda tuturor mijlocirilor Papei, să-l omoare. Unitatea „popoarelor creștine” se transformă din ce în ce mai mult într-o parodie tragică... Și apoi orientarea se schimbă din nou, Ioan Asen al II-lea (1218-1241) intră într-o „coaliție ortodoxă” cu împărații greci de la Niceea și primește în schimb recunoașterea de către

greci a autocefaliei de la Târnovo și din nou această recunoaștere „din necesitate”, la care grecii renunță la prima ocazie. Și așa continuă până la sfârșit - până la distrugerea Regatului Bulgar de către turci la sfârșitul secolului al XIV-lea. Rupturi și legături, alianțe și războaie. Dar nimeni nu poate rezolva disputa prin forță: Imperiile Ortodoxe se apropie de sfârșit, dar nici măcar apropierea sfârșitului nu poate schimba nimic în visul lor pasional: „în Hristos Dumnezeu, Țarul și Autocratul credincios al bulgarilor și grecilor” - acesta este titlul ultimilor țari bulgari. Fie că este nominal, dar ei se simt purtătorii unei singure tradiții teocratice. Acesta este momentul triumfului său final în conștiința ortodoxă, al dezintegrării sale în viață.

Și aici, ca și în Bizanț, doar în liniștea mănăstirilor, doar adânc în spatele acestei triste decorațiuni teocratice, crește și se maturizează sufletul creștin autentic, înfloresc adevăratele roade ale botezului: aceasta este imaginea Sfântului Ioan de Rila, acesta este „micul Athos” din Sofia, aceștia sunt martirii din Târnovo, aceștia sunt ucenicii isihaștilor și dezbaterile despre achizitivitate și neachizitivitate, aceasta este, în cele din urmă, creșterea neîncetată a intereselor teologice, reflectate în literatura slavă bisericească. Visul teocratic al Regatului Bulgar va pieri, la fel ca și visul bizantin. Dar lumina și profunzimea Ortodoxiei bulgare vor lăsa o amprentă adâncă, vor aduce roade nemuritoare în dezvoltarea ulterioară a Răsăritului Ortodox.

Istoria apariției Regatului Sârb în aceleași secole repetă în mare măsură experiența bulgară. Și aici, calea istorică începe cu un mod de viață tribal fragmentat, trece prin primul contact cu Bizanțul și în acesta prin prima „creștinare”. Constantin Porfirogenetul îl datează în secolul al VII-lea - în timpul domniei lui Heraclius. Iar în secolul al IX-lea, moștenirea lui Chiril și Metodie pătrunde la sârbii din Pannonia și Bulgaria vecine, ceea ce îi va consolida pentru totdeauna în creștinismul bizantin oriental. În secolele al IX-lea-al X-lea, prima aparență de centru statal este creată în Raska, unde domnesc „marii jupani”. În epoca luptei intense dintre Bizanț și Bulgaria, sârbii cad și ei în sfera de influență a unuia sau a altuia. De asemenea, episcopia Raska, în funcție de circumstanțe, este subordonată Constantinopolului, bulgarilor sau Ohridei. Dar sub toate aceste influențe schimbătoare, conștiința de sine națională sârbă crește și se consolidează. Și crește, desigur, pe măsură ce sârbii asimilează ideile bizantine - fie sub înfățișarea lor grecească sau bulgară... „Ispita romană” își face și aici efectul: în 1078, marele jupan Mihail primește coroana regală de la Papa Grigore al V-lea. Până la mijlocul secolului al XII-lea, Serbia are deja toate elementele statalității și a venit momentul ca ea să întruchipeze aceeași teocrație bizantină, să se alăture rândurilor posibililor succesori ai Bizanțului.

Aceasta este opera celebrului Nemanja. Într-o serie de războaie - împotriva altor župani, împotriva Bizanțului - Nemanja unește Serbia și intră imediat în această

„construcție” și motivație teocratică. Fiul lui Nemanja, Ștefan Întâiul Încoronat, cochetează inițial cu Roma - aceasta este epoca lui Inocențiu al III-lea și prima cădere a Bizanțului. Dar apoi orientarea se schimbă, aparent sub influența fratelui mai mic al lui Ștefan - călugărul athonit Sava, care, împreună cu bătrânul Nemanja (care a depus și el jurăminte monahale la bătrânețe pe Athos), a fondat faimoasa mănăstire sârbă Hilandar pe Sfântul Munte. Curând, Sava merge la Niceea, unde capitala Imperiului Bizantin s-a mutat după înfrângerea din 1204. În acest moment, bizantinii caută aliați împotriva cuceritorilor latini și este foarte important pentru ei să împiedice slavii să se mute pe orbita latină. Prin urmare, sunt de acord cu autocefalia Bisericii Sârbe și cu numirea lui Sava ca prim arhiepiscop sârb. Întorcându-se în Serbia, Sava stabilește centrul ecleziastic al noului Regat în Mănăstirea Jicha. Împarte țara în dieceze și hirotonește ucenicii săi. Apoi, realizează o „reînnoire” solemnă a creștinismului în Serbia. În Jicha, se întrunește un sobor al întregului cler, se ține o slujbă specială, iar după aceasta, Arhiepiscopul pronunță în numele întregului popor o mărturisire solemnă de credință cu un blestem asupra tuturor ereziilor. Și, în final, ultimul act, concluzia logică a tot ceea ce a precedat: în 1221, Sava l-a încoronat din nou pe fratele său, Ștefan cel Întâi-Încoronat, ca rege. După ce a domnit timp de 14 ani, după ce a stabilit atât Biserica, cât și Regatul, Sava predă arhiepiscopia ucenicului său Arsenie, iar el însuși pornește spre Locurile Sfinte. A murit în Bulgaria, la casa rudei sale, țarul Ioan Asen, în 1236. Ziua sa de pomenire, 12 ianuarie, a rămas o sărbătoare națională sârbă, deoarece Sfântul Sava a fost părintele atât al ortodoxiei sârbe, cât și al statalității sârbe.

Istoria ulterioară a Regatului Sârb nu face decât să repete modelul deja familiar: aceleași relații complicate cu Roma, aceeași chestiune politică a unirii, schimbări constante de orientare - când cu grecii, când împotriva lor. Ultima perioadă de glorie a Serbiei este domnia lui Ștefan Dușan (1331-1355), când Serbia aproape că își realizează visul inițial al slavilor: restaurarea unui singur Imperiu sub steagul slav. Politica lui Dușan are un singur scop - să cucerească Constantinopolul, să unească sârbii, bulgarii, grecii sub stăpânirea sa - și, prin eforturi comune, să elimine amenințarea turcească tot mai mare. În 1346, este încoronat în capitala sa, Skoplje, „Împăratul Sârbilor și Grecilor”, înainte de aceasta îl ridică pe Arhiepiscopul Serbiei din Peć la rangul de Patriarh. Dar cochetează și cu Roma, iar pentru aceasta este excomunicat de Biserica din Constantinopol. În toamna anului 1355, își pregătește ultima campanie împotriva Constantinopolului. Se pare că niciodată visul unui „înlocuitor” slav al Bizanțului nu a fost atât de aproape de realizare. Imperiul a fost salvat de moartea neașteptată a lui Dusan.

Însă sfârșitul tuturor Imperiilor se apropie deja - jugul turcesc și odată cu el - prăbușirea marilor vise teocratice. Și, poate, în această primă ascensiune, prima înflorire a creștinismului slav, se văd cel mai bine rezultatele capitolului bizantin

târziu pe calea Bisericii Ortodoxe: atât întregile limitări interne ale ideii sale religioase-politice, cât și, în același timp, vitalitatea spirituală a Ortodoxiei bizantine însăși. În „paragraful" slav al bizantinismului, Biserica și Împărăția se nasc dintr-o singură idee, una și aceeași viziune asupra lumii, provenită din Imperiu, deși îndreptată împotriva Imperiului. Tocmai în această dușmănie rezidă principalul păcat al moștenirii bizantine, care este depășită în zilele noastre în necazuri și ispite. Dar este caracteristic faptul că dușmănia mortală a Regatelor Slave împotriva Bizanțului, care a durat secole și a vărsat atât de mult sânge ortodox, nu a încălcat în niciun fel unitatea stilului bizantin al Ortodoxiei în sine, iar creștinismul slav a fost și a rămas, în primul rând, o reflectare exactă, o repetare și o dezvoltare a creștinismului bizantin. Și dacă această Ortodoxie slavă este separată de destinele sale externe, politice, atunci rămâne o lume ortodoxă cu adevărat unită, având o singură față, hrănită de aceleași rădăcini, saturată de același spirit. Și această unitate s-a dovedit a fi mai puternică decât diviziunile politice și naționale. Slavismul s-a arătat creativ receptiv la cele mai bune roade ale tradiției bisericești bizantine - la idealul de îndumnezeire, iluminare, „cosmism luminos", cum se spune acum. Bizantismul a otrăvit simultan slavismul cu „mesianismul" său teocratic și a fertilizat-o pentru totdeauna cu bogăția inepuizabilă a aspirațiilor sale calcedoniene, divino-umane. Acest lucru este mărturisit în tăcere, pe lângă sfinți, reverendi și martiri, de uimitoarea artă religioasă a Bisericilor Balcanice, care abia acum își dezvăluie lumii frumusețea spirituală. Iată cea mai bună dovadă a profundei bisericizări a „psihicului" slav, cel mai bun rod al Bizanțului creștin.

Această pecete ortodoxă nu va spăla „epocile întunecate" ale jugului turcesc de pe lumea creștină bizantină, aparent divizată, dar profund unită.

Capitolul șase

EPOCA ÎNTUNECATĂ

Pe 29 mai 1453, după un asalt de două zile, trupele lui Mahomed al II-lea au cucerit Constantinopolul. Ultimul împărat, Constantin al XI-lea, a murit în luptă. Orașul Sfânt a devenit capitala Imperiului Otoman. În 1459, Serbia a fost în cele din urmă cucerită, Bulgaria a căzut în fața ei, Grecia europeană în 1459-60, Bosnia în 1463 și, în final, Egiptul în 1517. Întregul Orient ortodox, cu excepția Rusiei, s-a aflat în „captivitatea agareană", care avea să dureze patru secole! A început epoca marii eclipse a Ortodoxiei, care avea să lase o amprentă profundă asupra conștiinței bisericești răsăritene.

În definirea esenței „jugului" turcesc, este necesar, în primul rând, să subliniem că nu a fost vorba de o persecuție a creștinismului; când, după trei zile de jaf, veselie după victorie și tot felul de violențe, Mahomed a intrat în oraș, a

proclamat „lege, milă și ordine”. Nu era un barbar - fusese înainte la Constantinopol, știa greaca și, cucerind Bizanțul, a fost atras de acesta de un fel de „grecofilie”; istoricul notează că alaiul său era format din „creștini dragi lui ca secretari, întrucât agarenii erau foarte needucați”. Același istoric scrie că „creștinii i-au condus întregul regat”. Aceasta este o exagerare, dar nu lipsită de temei: Mahomed a visat, fără îndoială, să-și întărească și să-și decoreze Imperiul cu cultura greacă. Pe de altă parte, dacă, conform învățăturilor Coranului, creștinii erau „necredincioși”, atunci în el se poate găsi și recunoașterea lui Hristos ca profet și respectul pentru El. Prin urmare, unul dintre primele lucruri pe care le-a făcut Mahomed după victoria sa a fost să-i invite pe greci să aleagă un Patriarh (alesul a fost Gennadius Scholarius, participant la Sinodul de la Florența, convertit de Marcu al Efesului dintr-un „Latinofron” într-un dușman fanatic al uniunii), pentru a organiza viața bisericească și a reveni la activitățile lor obișnuite. Apoi, „firmanul” - cea mai înaltă cartă a sultanului, a stabilit odată pentru totdeauna statutul juridic al creștinilor din Imperiu. Conform acestui firman, toți creștinii erau obligați să plătească o taxă anuală pe cap - „kharaj” - către trezoreria statului și acest lucru le limita obligațiile față de cuceritori. Dar patriarhului i s-a acordat libertate deplină în gestionarea treburilor bisericești și nimănui nu i se permitea să se amestece în ordinele sale. Persoanele patriarhului, episcopilor și preoților erau recunoscute ca inviolabile; tot clerul - scutit de taxe. Jumătate din Bisericile din Constantinopol au fost transformate în moschei, iar cealaltă jumătate a rămas pentru uzul creștinilor. În toate aspectele privind administrația bisericească internă, canoanele și-au păstrat vigoarea, Poarta nu a încălcat în niciun fel independența administrației bisericești. Libertatea sărbătorilor și a cultului deschis a fost recunoscută; Căsătoriile, înmormântările și alte ritualuri bisericești puteau fi oficiate fără impedimente și în mod deschis. În cele din urmă, celebrarea solemnă a Paștelui a fost permisă în toate orașele și satele. Astfel, așa cum spune pe bună dreptate profesorul A. P. Lebedev, Biserica a fost lăsată să rămână Biserică, iar creștinii au fost lăsați să rămână creștini.

Dar nu mai puțin importantă este o altă caracteristică fundamentală a „statutului” creștin sub turci. Pentru turci (care, spre deosebire de arabi, nu erau fanatici religioși), creștinismul este aceeași credință populară a grecilor ca și musulmanismul la turci. Islamul în general, la fel ca iudaismul, nu făcea distincție între societatea seculară și cea religioasă. Întrucât întreaga structură civilă a societății sau statului musulman: instanța, legea și tot restul sunt determinate de islam, acesta nu este aplicabil non-musulmanilor. Și astfel, creștinii din Imperiul Otoman au primit „drepturile” nu numai ale unei minorități religioase, ci și ale unei minorități naționale, iar ambele concepte au fost contopite într-unul singur. Patriarhul devenea un „milet-bașa” - adică capul poporului, un etnarh, iar ierarhia bisericească primea drepturile de guvernare civilă asupra populației creștine. Aceasta judeca creștinii conform legilor grecești, instanța sa era recunoscută de

Poartă, iar sentințele erau executate de autoritățile turcești. Creștinii puteau avea propriile școli, propriile „programe”, propria cenzură. Teoretic, Biserica a devenit un fel de stat în stat și vom vedea mai departe ce consecințe enorme a avut acest lucru asupra soartei Ortodoxiei înrobite.

Astfel, formal, poziția Bisericii în Imperiul Turc putea fi considerată fermă. Dar aceasta este doar latura formală. În realitate, a fost adesea teribilă și este imposibil să descriem toată suferința, umilința și persecuția reală pe care Biserica a trebuit să le îndure în aceste secole cu adevărat „întunecate”. Acest lucru se explică, în primul rând, prin faptul că „drepturile” despre care tocmai am vorbit nu erau „drepturi” în sensul nostru al cuvântului, ci harul Sultanului. Conștiința turcă nu era mai puțin, dacă nu chiar mai mult, teocratică decât conștiința romană, în care absolutismul puterii era totuși moderat de o tradiție juridică străveche și foarte bine gândită. Sultanul turc era sursa tuturor drepturilor, grației, precum și a rușinii, și nu era obligat să dea socoteală nimănui pentru acțiunile sale. În teoria religioasă a Islamului, creștinii erau „raya” - vite, învinși, necredincioși și nu se presupunea că au niciun drept sau cetățenie. Dacă toți sultanii ar fi fost la apogeul cultural și statal-politic al lui Mahomed al II-lea, „firmanul” său ar fi putut fi respectat. Dar, din păcate, în primul rând, însuși Mahomed a încălcat-o luând de la Patriarhul Ghenadie Biserica celor Doisprezece Apostoli pe care i-o dăduse și, în al doilea rând, foarte curând, Imperiul Otoman a intrat într-o perioadă de „demoralizare” statală, iar în ea domneau arbitrariul, lipsa de scrupule și luarea de mită. Sultanii își jefuiau pașele și îi jefuiau pe creștini. Nu avea cui să se plângă. Situația s-a înrăutățit vizibil în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea - cele mai sumbre din istoria bisericii. După cum notează profesorul Kartașov, în această epocă Turcia ar fi putut fi măturată de oricare dintre puterile europene, dar Europa, de frica Rusiei, a sprijinit Turcia și a închis ochii la suferința plângătoare a creștinilor. În alte locuri, s-a redus la masacrul în masă al creștinilor. Doar Rusia i-a apărat, dar adesea acest lucru a dus doar la o înrăutățire a situației lor. Drepturile patriarhului au fost reduse treptat la zero: singurul „drept” rămas era „dreptul” de a fi responsabil pentru creștini: și astfel, în secolul al XVIII-lea, în 73 de ani, 48 de patriarhi au fost înlocuiți! Unii dintre ei au fost destituiți și re-ridicați de până la cinci ori, iar mulți au fost torturați. Revoltele ienicerilor au fost însoțite de vărsări de sânge teribile. Bisericile au fost profanate, moaștele au fost sfâșiate, iar Sfintele Daruri au fost profanate. Pogromurile creștine au devenit din ce în ce mai frecvente. În secolul al XIX-lea, Turcia pur și simplu se descompunea. „Era ca un bolnav, susținut în orice mod posibil de Europa - împotriva Rusiei!”. Este adevărat, acest secol a fost marcat de o serie de „reforme” cu care sultanii au încercat să „europenizeze” Turcia și, prin urmare, să îmbunătățească situația creștinilor. Dar, în realitate, această situație nu a făcut decât să se înrăutățească, mai ales în legătură cu trezirea conștiinței naționale, visul libertății. Pentru răscoala greacă din 1821, grecii din Turcia și Constantinopol au plătit cu bătăi teribile. Acest an a fost

marcat de martiriul Patriarhului Grigore al V-lea. Nici măcar scrisoarea de excomunicare pe care a emis-o împotriva propriilor coreligionați-rebeli nu l-a salvat: dar a ispășit această lașitate cu loialitatea sa față de Hristos în ceasul morții. La oferta de a renunța la credință,El a răspuns: „Munca voastră este în zadar, un patriarh creștin moare creștin.” Era ziua de Paște, cumplitul Paște din 1821. Dimineața, patriarhul slujise Liturghia Pascală și îndemnase pe toată lumea să uite de toate necazurile pământești în această mare sărbătoare. După ce a distribuit tuturor câte un ou de Paște, patriarhul a fost arestat și spânzurat în aceeași zi la porțile patriarhiei. Nicio lege emisă de guvernul turc pentru a calma opinia publică europeană nu i-a ajutat pe creștini. Astfel, după Războiul de la Sevastopol (în care turcii au fost aliați ai Angliei și Franței) și Pacea de la Paris din 1856, sultanul Abdul-Mecid, „în grija neobosită pentru bunăstarea supușilor săi”, a emis faimosul „Gatti-Gamayun” (un decret scris de propria sa mână), conform căruia creștinilor li se acordau drepturi egale cu musulmanii. Încântare în Europa! De fapt, aceasta însemna, potrivit profesorului A. P. Lopukhin, „că supușii creștini ai sultanului, indiferent de opresiunea și umilința cu care se confruntau, nu mai puteau spera acum la niciun ajutor extern, ci trebuiau să se bazeze exclusiv pe propriile forțe... Și, din moment ce Turcia a rămas într-un stat elementar, neorganizat, dedicarea conștientă a acesteia idolilor din partea diplomației europene în 1856 nu a fost niciodată într-o contradicție atât de puternică cu realitatea și nu a fost niciodată atât de rușinos infirmată de întregul curs ulterior al evenimentelor ca la sfârșitul domniei lui Abdul-Mejid, când grecii, în virtutea gatti-gamayun, nu numai că au rămas într-o situație socio-economică teribilă, dar au pierdut și multe dintre drepturile și avantajele lor anterioare.”dar și-au pierdut multe dintre drepturile și privilegiile lor anterioare.”dar și-au pierdut multe dintre drepturile și privilegiile lor anterioare.”

Prin urmare, întreaga a doua jumătate a secolului al XIX-lea a fost marcată de răscoale creștine și represalii sângeroase din partea turcilor. A început o eră de luptă deschisă și masacre la o scară fără precedent. Și toate acestea s-au întâmplat în momentul triumfului liberalismului european mulțumit de sine în Occident! Anul 1861 a fost marcat de răscoale în Bosnia și Herțegovina, Serbia, Țara Românească, Moldova, Bulgaria; 1866 - pe insula Creta, 1875 - din nou în Bosnia și Herțegovina. Aceste răscoale au pregătit un nou capitol în istoria Bisericii Ortodoxe.

În istoria Bisericii Ortodoxe, epoca jugului turcesc este marcată, în primul rând, de o exacerbare extraordinară a naționalismului religios. Rădăcinile sale, după cum știm deja, se întorc la însăși esența „bizantinismului” - absolutizarea ideii de „stat sacru”. Dar această idee s-a născut și s-a dezvoltat inițial sub semnul universalismului roman. Roma a divinizat statul, dar nu și națiunea. Dimpotrivă,

Imperiul multitribal, multinațional, se considera tocmai ca depășind toate limitele naționale, ca un „univers” unit printr-o singură lege, o singură putere, o singură cultură, credința în aceleași valori, dar îi lipsea complet orice fel de element „rasial”, exaltarea „cărnii și sângelui”. Fiecare „barbar” care accepta cetățenia romană și devenea parte a valorilor culturale ale „elenismului” înceta să mai fie barbar și devenea membru cu drepturi depline al „universului”, membru al unei singure societăți umane în care tot ce era mai bun trăit cu adevărat după valori pan-umane, universale și era străin de orice fel de „rasism”. Și tocmai acest plan universal, acest spirit universal al Romei a fost principalul „punct” al întâlnirii și unirii sale cu creștinismul - universal și atotcuprinzător în însăși esența sa, în care diferențele dintre „grec și evreu, barbar și liber” au fost depășite pentru a uni totul într-un om nou - după chipul lui Hristos. Biserica a acceptat unirea cu Imperiul cu atâta bucurie, s-a pus sub protecția sa și l-a sfințit cu binecuvântarea sa, pentru că Imperiul însuși s-a recunoscut ca fiind chemat la o misiune universală și nu și-a limitat în niciun fel chemarea cu adevărat universală. Și trebuie admis că la început Imperiul a trăit cu adevărat după această inspirație. Constantin, de exemplu, s-a considerat responsabil pentru răspândirea creștinismului în Persia; din Bizanțul timpuriu a venit o misiune către armeni, georgieni, goți, huni și, în final, către slavi înșiși. Însăși includerea popoarelor barbare care au acceptat creștinismul în Imperiu a fost dictată nu numai de „imperialismul” politic, ci și de convingerea că Imperiul era o „formă” normală a lumii creștine, unită pentru că era creștină.

Prima breșă în acest universalism a fost chiar divizarea Imperiului, care s-a încheiat cu secesiunea părții sale vestice. Este adevărat, puterea Imperiului, deși nominal, a fost recunoscută chiar de „barbari”, care se stabiliseră în Occident, astfel încât teoria bizantină a rămas neclintită. Dar ciocnirea cu acest Occident, în epoca cruciadelor, a avut consecințe tragice, așa cum am văzut. Patriotismul bizantin, care fusese hrănit până atunci de visul imperial universal, a început treptat să se transforme în naționalism, adică dintr-un sentiment pozitiv într-un afect negativ: negarea a tot ceea ce este străin, o experiență dureros de pasională a „propriului”. Această transformare a început să fie resimțită deosebit de puternic în epoca Regatului de la Niceea (secolul al XIII-lea), când latinii stăpâneau capitala sacră a Imperiului. Ortodoxia însăși, care în epoca Părinților era invariabil resimțită ca un Adevăr universal destinat să cucerească toate națiunile, a început să fie trăită ca o credință greacă în opoziție cu cea „latină”, occidentală. „Elenismul”, care în conștiința acelorași Părinți era sinonim cu păgânismul, a căpătat un nou sens la sfârșitul Bizanțului – era văzut ca o sursă de tradiție națională, iar renașterea elenismului sub paleologi era deja foarte puternic colorată de sentimente naționaliste.

Astfel, dacă „ideologia” oficială a Bizanțului, în ciuda tuturor eșecurilor istorice ale Imperiului, a rămas invariabil universală, atunci în realitate aceste eșecuri,

această diminuare geografică neîncetată și „epuizare” a Bizanțului i-au umplut din ce în ce mai mult ideologia cu patos național-grec, în care ultima valoare nu mai era Imperiul creștin, ci elenismul. Prin urmare, în virtutea „universalismului său”, negând fragmentarea Imperiului unit în Regate independente și autocefalie, Bizanțul, în practică, a impus „grecizarea” slavilor în sensul cel mai cotidian: puterea episcopilor greci în Bulgaria cucerită, o atitudine disprețuitoare față de orice originalitate, chiar și față de limbă... Și tocmai asta a făcut inevitabilă dezintegrarea lumii ortodoxe, i-a obligat pe slavi, la fel ca sirienii și armenii înaintea lor, să-i urască pe greci. Și astfel, dacă până la momentul cuceririi turcești dezintegrarea universalismului creștin bizantin era deja un fapt împlinit, atunci jugul turcesc l-a restaurat în mod paradoxal! Fără a separa, așa cum am spus deja, religia de naționalitate, turcii îi considerau pe creștini, în primul rând, ca pe un popor (ceea ce, în esență, ar fi trebuit să fie, dacă și-ar fi amintit de experiențele creștine timpurii ale Bisericii ca „popor nou” și de definiția creștinului ca „laika” - din grecescul „laos” - popor - adică membru al poporului), ca un întreg unitar, condus de Patriarhul Constantinopolului ca „etnarh”.

Între timp, este izbitor faptul că bizantinii au trăit prăbușirea Imperiului, care ocupa un loc atât de imens, atât de central în conștiința bizantină, cu o indiferență comparativă. Nu reiese din monumentele acelei vremuri că au simțit-o ca pe o criză, ca pe prăbușirea celui mai prețuit vis al lor. Și acest lucru s-a întâmplat pentru că în conștiința bizantinilor secolului al XV-lea această substituire internă a „imperialului” cu „elenicul” avusese deja loc, iar elenismul, de fapt, nu numai că nu a fost distrus de jugul turcesc, ci, dimpotrivă, a primit o putere fără precedent - în persoana Patriarhului Ecumenic! În captivitatea turcească, însăși puterea regală părea să treacă la patriarh. Granițele Bisericii și ale Împărăției se contopiseră de mult în conștiința bizantină, iar acum purtătorii ambelor puteri se contopesc. Și acest lucru este posibil deoarece atât Biserica, cât și Împărăția se raportează, ca să spunem așa, la un singur subiect - la poporul grec, purtătorul valorii eterne a elenismului - o valoare care devine din ce în ce mai mult o „autovaloare” independentă pentru greci. Regatul se poate micșora la o „raya” - atunci sarcina conducătorului său, patriarhul, este de a păstra credința și elenismul (una fără cealaltă este de neconceput) până la viitoarea renaștere. „Patriarhul s-a așezat pe tron... Episcopii i s-au închinat ca și conducătorului lor, ca și regelui și patriarhului lor.” Citând aceste cuvinte ale istoricului grec, profesorul Lebedev scrie: „Primul lor gând este că au ales un nou rege, iar apoi al doilea loc este ocupat de gândul că au primit în persoana sa un patriarh legitim. Dar totuși, el nu este patriarh pentru ei pentru că este și rege, dimpotrivă, este rege pentru că este patriarh. Patriarhul Noii Rome este ca un împărat bizantin care lâncezește în captivitate, lipsit de libertate, dar nu și de putere. Capul său este împodobit cu o mitră în formă de coroană cu o imagine a vulturului bicefal bizantin, dar în mâini are toiagul patriarhal, nu purtat în zadar.”

Și astfel, primind această putere nu doar ecleziastică, ci și „populară”, cum nu avuseseră în ultimele secole ale Imperiului, patriarhii bizantini au făcut tot posibilul pentru a confirma în sfârșit triumful grecilor asupra tuturor „autocefaliilor” slave, pe care fuseseră forțați să le recunoască anterior. Secolele turcești au fost marcate de lupte interne rușinoase între „raya” ortodoxă - în numele a ce? În numele aceluiași naționalism spontan, pasional, care cu fiecare secol înăbușă tot mai teribil conștiința unității Bisericii lui Hristos! Din păcate, înțelegerea turcească a religiei a devenit de mult o înțelegere creștină. Astfel, creștinii au acceptat fără durere și fără jenă interdicția de a converti musulmanii la creștinism - respingând astfel chemarea universală a Bisericii, dar - cu ajutorul musulmanilor - au dedicat atât de multă energie umilinței, cuceririi și subjugării propriilor lor frați de credință. Umiliți ei înșiși, expulzați, uciși, de atâtea ori doar „pioni” în mâinile bogaților „fanarioți” (greci care s-au îmbogățit în slujba turcească), Patriarhii Constantinopolului se străduiesc sistematic nu doar să subjuge toate Bisericile slave până atunci autocefale, ci și să le „grecizeze”, distrugând însăși memoria trecutului lor slav. Patriarhia de la Târnovo a fost distrusă aproape imediat după cucerirea Bulgariei de către turci. Deja în 1394, un mitropolit grec a fost trimis din Constantinopol, iar patriarhia s-a transformat într-o eparhie obișnuită a Patriarhiei de Constantinopol. O altă „autocefalie” bulgară - Ohrida, înființată, așa cum am văzut, în 1018, când grecii au distrus primul regat bulgar, a existat până în 1776, până la celebrul Patriarh de Constantinopol Samuel I, care a finalizat această „unificare” a Bisericii Ortodoxe. Cu un an înainte, a reușit să „lichideze” Patriarhia de Peć din Serbia, plătindu-i datoriile către vistieria turcă. Peste tot, foștii episcopi dintre bulgarii și sârbii nativi au fost înlăturați, iar grecii au fost puși în locul lor. Cu arbitrariatate canonică, a domnit „grecizarea” forțată, deosebit de puternică în Bulgaria, unde avea să servească mai târziu drept pretext pentru așa-numita „chestiune bulgară”.

Aceeași imagine tristă se observă și în Orient - în Patriarhiile Ierusalimului, Antiohiei și Alexandriei - unde victimele acestei „unificări” forțate sunt arabii ortodocși. Toate aceste nemulțumiri, acumulate și ascunse, toate aceste calcule și intrigi vor spune când jugul turcesc va începe să slăbească și va sosi ceasul renașterii naționale a popoarelor slave.

Biserica Ortodoxă va intra în noua perioadă profund divizată de aceste „naționalisme”, pierzând conștiința misiunii sale universale, împărțită în lumi mici care se tratează reciproc cu suspiciune și ostilitate, nu simt nevoia una de cealaltă și s-au supus, după cum spunea Soloviov, „provincialismului tradițiilor locale”. Devenind mai întâi „răsăriteană”, Ortodoxia va deveni acum „națională” până la sfârșit...

Să subliniem aici că rădăcina răului nu rezidă în „național” în sine. Imperiul universal a devenit de mult o ficțiune și nu fără participarea Bisericii s-au născut

aceste „psihici” naționale pentru a-l înlocui, găsind în creștinism însuși o sursă hrănitoare a creșterii și dezvoltării lor, „slujirea lor națională” adusă Adevărului creștin. Națiunea, poporul, este același fapt „natural” ca și societatea și, prin urmare, imaginea pozitivă a existenței sale creștine putea și trebuia să fie revelată în Biserică. Și a fost revelată, în felul ei, când, în epoca jugului turcesc, poporul s-a contopit complet cu Biserica, făcând din Biserică purtătoarea tuturor celor mai bune idealuri naționale. Dar tragedia acestei perioade este că a otrăvit și conștiința națională de sine a popoarelor ortodoxe cu ostilitate față de alte popoare ortodoxe, iar în această ostilitate unitatea vitală a Bisericii a fost evaporată și trădată, înlocuită de o unitate „teoretică”. Mai mult, Biserica însăși a devenit purtătoarea nu doar a unui ideal creștin iluminator, ci și a unui simbol al *luptei* naționale , o sursă de naționalism religios care otrăvește Răsăritul ortodox până în zilele noastre. Chemată de spirit și adevăr să lumineze totul în lume, Biserica însăși s-a supus în cele din urmă „cărnii și sângelui”. Patriotismul creștin amestecat cu naționalismul păgân.

Nu mai puțin tragic trebuie recunoscut declinul educației bisericești, observat în perioada jugului turcesc. Este adevărat, chiar înainte de căderea Imperiului, educația era de natură mai degrabă „aristocratică” și nu era soarta maselor largi bisericești. După cum am spus deja, o persoană ortodoxă primea foarte mult de la serviciul divin, iar textele noastre liturgice însele mărturisesc nivelul ridicat de cunoștințe al oamenilor bisericești. Nu se poate spune că în perioada turcă educația a dispărut complet, dar a decăzut și, cel mai important, și-a schimbat spiritul: scopul său a devenit păstrarea elenismului și, mai mult, a spiritului său extrem de naționalist. Conform spuselor unui călător rus în Turcia, la mijlocul secolului al XIX-lea, „dragostea școlară pentru elenism, fără învățătura sa consecventă, mulțumită cu fragmente, dă naștere doar unei educații limitate, unilaterale, apropiate de ignoranță. Consecința acestui fapt este pedanteria, pompozitatea - de la dorința ridicolă de a amesteca fraze elenice antice în conversații simple și, în final, disprețul pentru cunoștințele obișnuite, dar utile. Profesorii cred că este mai bine să memoreze pentru a arăta ceva despre starea țării timp de 2.000 de ani decât să se familiarizeze cu situația ei actuală. Aroganța bizantină, recunoscând demnitatea omului doar sub forma unui grec, continuă să semene printre creștini cele mai inumane concepte”.

Învățământul școlar, într-o formă sau alta, nu a încetat: Academia Patriarhală a existat la Constantinopol pe întreaga perioadă a jugului turcesc, Școala de la Patmos, unde fondatorul său, ieromonahul Macarie, a predat gratuit timp de 25 de ani, și Școala de la Ioannina, „leagănul elenismului reînviat în zilele noastre” (Arhimandritul Antonin Kapustin), au păstrat amintiri luminoase despre ele însele. Academia de la Athos a lui Eugenius Bulgaris a avut o istorie scurtă, dar

strălucită, în secolul al XVIII-lea, pe care călugării au incendiat-o în cele din urmă. „Mi s-a spus”, a scris episcopul Porfiri Uspenski, un expert rus în Orient, „că monahii i-au dat foc în mod deliberat, crezând că învățătura nu era necesară pentru lumea următoare”...

Și totuși, nivelul general de educație era foarte scăzut. În secolul al XVI-lea, mitropolitul Salonicului spunea că „niciun călugăr din eparhie nu cunoaște greaca veche sau nu înțelege rugăciunile bisericești”, iar la începutul secolului al XIX-lea, Constantin Iconomul, un savant grec, scria: „Simpla citire a cărților liturgice, adesea foarte nesatisfăcătoare, dacă era combinată doar cu o melodie vocală, dădea deja dreptul la preoție și la funcția de diacon.” Abia la mijlocul secolului al XIX-lea s-a realizat nevoia unei educații teologice specializate, iar în 1844 a fost deschisă prima școală teologică pe insula Halki.

Din aceasta este evident că însăși tradiția teologică nu a putut menține înălțimea la care, în ciuda tuturor „slăbiciunilor” sale interne, a rezistat până la sfârșitul Bizanțului. Trebuie menționată aici o temă care străbate persistent întreaga perioadă turcă: polemicile cu heterodocșii, în primul rând latinii, apoi protestanții. Înrobirea grecilor de către turci a deschis noi perspective pentru papalitate și, din păcate, aceasta nu a ezitat să profite de ele. Întreaga această epocă este marcată de propaganda latină tot mai intensă în Orient, care prea adesea se transformă într-o adevărată „vânătoare de suflete” - iar aceasta introduce o nouă otravă, o nouă agravare în relațiile lumilor creștine divizate. Armate întregi de propagandiști iscusiți, instruiți în școli speciale (dintre care cea mai faimoasă a fost Colegiul Sfântul Atanasie din Roma, deschis în 1577 de Papa Grigore al XIII-lea), au fost trimise în Orient. Rețeaua episcopiilor romane acoperea întregul Orient ortodox.

Trebuie recunoscut că, ca răspuns la acest atac bine pregătit, polemiștii greci nu au putut răspunde cu nimic substanțial. În majoritatea cazurilor, au repetat pur și simplu vechile argumente bizantine care își pierduseră de mult ascuțimea. „Ortodocșii aproape niciodată nu au studiat Biserica Latină, morala, aspirațiile și idealurile ei”, scrie A. P. Lebedev, „rămânând cu cele mai antediluviene idei despre latini ca una dintre urgiile Egiptului. Latinii au făcut un pas înainte în dezvoltarea lor ecleziastică, în timp ce grecii, atunci când au trebuit să lupte împotriva lor, au fost blocați într-un fel de cerc vicios.” Și, oricât de greu de spus, păstrarea Ortodoxiei a fost facilitată în primul rând de ura adânc înrădăcinată, veche, bazată pe sânge, față de latini, care i-a determinat chiar pe greci să-i rebotezeze pe catolici! Nicodim al Sfântului Munte a scris în Kormchaya sa: „Însuși faptul că am nutrit ură și dezgust față de latini timp de atâtea secole arată deja că îi disprețuim ca eretici - arieni, sabelieni etc.” Pe de altă parte, turcii înșiși i-au protejat pe ortodocși, neplăcându-i și temându-se de latini ca fiind „agenți străini” și „reprezentanți ai imperialismului european”. Când, la începutul

secolului al XVIII-lea, ortodocșii din Siria s-au plâns Porții de propaganda catolică, a fost emis următorul „firman”: „Unii dintre diavolii călugărilor francezi, cu scopuri malefice și intenții nedrepte, umblă prin țară și insuflă raja-ului grec învățătura lor franceză deșartă; prin discursuri stupide, îl abat pe raja de la credința străveche și introduc credința franceză; Astfel de călugări francezi nu au dreptul să locuiască nicăieri decât în locurile unde se află consulii lor, nu trebuie să întreprindă călătorii sau lucrări misionare.” Acest text nu are nevoie de niciun comentariu: iată rezultatele divizării Bisericilor în secolul al XVIII-lea!

Dar ceea ce este important, în primul rând, este că în cel mai critic moment al drumului ecleziastic al Occidentului creștin – în momentul Reformei și al revizuirii, reevaluării tuturor valorilor tradiționale din Occident – Biserica Ortodoxă s-a dovedit a fi tăcută, iar disputa occidentală a fost, din această cauză, unilaterală, lipsită de o perspectivă universală autentică. Orientul nu a putut decât să se îngrădească, să se apere, să se protejeze – nu a avut puterea să-și arate experiența, tradiția sa neîntreruptă ca o cale de ieșire din impasurile occidentale. Primii reformatori, convinși că, luptând împotriva papismului și a catolicismului medieval, se întorceau la creștinismul apostolic, au încercat să apeleze la Biserica Răsăriteană ca „arbitru” al disputei lor cu Roma. Negocierile cu protestanții au devenit deosebit de vii sub Patriarhul Ieremia al II-lea (1572–95), care a supus Confesiunea de la Augsburg, trimisă lui, unei analize detaliate și a dezvăluit erezia ei evidentă din punct de vedere ortodox. „Nu veți putea niciodată să fiți de acord cu noi sau, mai bine, cu adevărul”, a scris Ieremia. „Și vă rugăm să nu ne mai deranjați, să nu ne scrieți, să nu ne trimiteți, atunci când îi interpretați diferit pe luminarii Bisericii și pe teologi și îi onorați în cuvinte, dar îi respingeți în fapte... Așadar, scutiți-ne de deranj. Mergeți pe drumul vostru și nu ne mai scrieți despre dogme în viitor.”

Din păcate, Biserica Ortodoxă a putut să respingă și să condamne protestantismul, așa cum a putut să se protejeze de atacul catolic, dar nu a fost capabilă să-și îndeplinească datoria de a mărturisi Ortodoxia, de a-i dezvălui semnificația vitală și creativă. Mai mult, din acest moment a început pătrunderea treptată a influențelor catolice și protestante occidentale în însăși teologia ortodoxă, ceea ce avea să-i insufle un complex de inferioritate aparte în raport cu tot ceea ce era occidental pentru mult timp și avea să o smulgă de moștenirea sa vie, creativă pentru mult timp. Această influență a pătruns prin tinerii care au fost trimiși să studieze în Occident - în Anglia, Suedia, Danemarca - și care, neavând o bază solidă în credința lor, s-au infectat ușor cu cele mai recente mode teologice occidentale, au absorbit întreaga atmosferă teologică și spirituală occidentală și apoi au devenit profesori și mentori ai clerului ortodox. Un exemplu frapant al acestui proces este celebrul caz al lui Chiril Lucaris, care, fiind Patriarhul Constantinopolului, a publicat la Geneva în 1629 „Mărturisirea de Credință Ortodoxă”, complet protestantă în conținut și inspirație. Dar acest

exemplu este departe de a fi singurul. Cu cât devine mai clar că, dacă Biserica Ortodoxă și-a păstrat independența față de catolici și protestanți, atunci teologia ortodoxă a pierdut această independență, transformându-se fie într-o negare evidentă și generală a Occidentului cu argumente dubioase, fie într-un fel de compromis între extremele catolice și extremele protestante. Și acest lucru este legat, în primul rând, de întreruperea creativității, de imersiunea creativă în experiența și mărturia Ortodoxiei însăși.

„S-a întâmplat așa", scrie părintele George Florovsky, „că odată cu căderea Bizanțului, doar Occidentul a teologizat. Teologia este în esență o sarcină catolică, dar a fost rezolvată doar în schismă. Acesta este paradoxul fundamental din istoria culturii creștine. Occidentul teologizează, în timp ce Orientul tace - sau, ceea ce este mai rău, repetă fără gânduri și cu întârziere ideile occidentale. Teologul ortodox este încă prea dependent în propria sa operă creativă de sprijinul occidental. El își primește sursele primare tocmai din mâini occidentale, citește Părinții și actele sinodale în ediții occidentale și adesea exemplare, iar în școala occidentală învață metodele și tehnicile de manipulare a materialului colectat. Și cunoaștem trecutul Bisericii noastre mai ales datorită isprăvii multor generații de cercetători și savanți occidentali. Aceasta privește atât colectarea, cât și interpretarea faptelor... Gândirea occidentală trăiește întotdeauna în acest trecut, cu o asemenea intensitate a amintirilor istorice, ca și cum ar compensa neajunsurile dureroase ale memoriei sale mistice. Un teolog ortodox trebuie să aducă și mărturie acestei lumi, mărturie din memoria interioară a Bisericii. Numai această memorie interioară a Bisericii reînvie mărturiile complet tăcute ale..." texte"…

Decolorarea conștiinței universale, dușmănia națională, declinul iluminismului, osificarea teologiei, otrava ispitelor heterodoxe - acestea sunt laturile negative, tragice ale acelei epoci din istoria Bisericii Ortodoxe. Atunci are loc cu adevărat umilirea sa istorică, pentru care nu sunt de vină doar condițiile externe și nefavorabile. Ortodoxia nu și-a revenit încă după toate aceste slăbiciuni. Dar, iar și iar, trebuie să avertizăm împotriva evaluărilor unilaterale, să fim capabili să vedem altceva, mai puțin vizibil, dar poate mai semnificativ într-o altă istorie - nemăsurată prin instrumente umane - istoria spirituală. Puțini au putut găsi comori nepieritoare în spatele acestei înfățișări sumbre, cel mai puțin, din păcate, rușii, care au adoptat atât de devreme disprețul marii puteri pentru întreaga Ortodoxie Răsăriteană. Dar unii au văzut-o. Și nu este semnificativ faptul că acele suflete vii rusești care au intrat în contact cu Bisericile Răsăritene în epoca celei mai mari înfloriri externe a Bisericii Ruse au fost „convertite" din interior într-o altă dimensiune a conștiinței bisericești și nu au mai putut fi mulțumite cu toată splendoarea oficială a Ortodoxiei noastre sinodale. Căci alături de ignoranță, șovinism, iubire de bani și alte păcate, autentica „bisericime" ortodoxă a continuat să trăiască în Răsărit, strălucind și mai mult cu adevărata sa frumusețe

spirituală acum, când „luxul jalnic” din ultimele secole ale Imperiului căzuse din ea. Iată ce scria la mijlocul secolului trecut unul dintre observatorii pasionați ai Orientului creștin - Arhimandritul Antonin Kapustin, pentru care serviciul său de ambasador la Constantinopol, Atena, Ierusalim s-a dovedit a fi o cale spre înțelegerea universalității Bisericii - în anii în care nimeni nu părea să-și amintească de ea: „este suficient să vezi un grec în sălbăticia Athosului, un arab în adăposturile Libanului, un copt printre nisipurile Libiei și un abisinian... pentru a fi convins că aici există o altă fâșie de geografie spirituală și alte plante vegetează pe ea, care nu au nevoie de îngrășămintele noastre artificiale și forțate, nici de udare, nici de altoire, nici de ghivece, nici de sere. Și Dumnezeu să dea ca evlavia noastră din seră să fie egală cu a lor. Este trist pentru mine să vorbesc împotriva mea, dar ce pot face? Stând în biserica jalnică din Suetskaia și luând în stăpânire amintirea atâtor sanctuare magnifice cunoscute de mine, nu m-aș fi putut ridica în spirit mai departe decât grinzile și scândurile hidoase, deja pe jumătate putrede, ale acoperișului său suspendat. Și Un rezident local se roagă, fără îndoială, aici cu o rugăciune creștină deplină, în sunetul sfâșietor al cântecului local. Mizeriile templului nu-i spun nimic despre ticăloșia lui Dumnezeu și despre binele lui”... Și într-o scrisoare către Mitropolitul Filaret, el scrie:

„Cercetând detaliile vieții religioase a grecilor, am găsit în ea atât de multe lucruri similare cu ceea ce ne învață Chetyi-Minei și Prologul, încât m-aș fi refuzat numele de preot și călugăr ortodox dacă aș fi tăcut despre asta în fața Bisericii mele.” Acolo, în Orientul sărăcit, a simțit brusc o dorință pentru unitatea Ortodoxiei; pentru o nouă perioadă în istoria sa, o chemare „nu pentru fragmentarea Trupului lui Hristos pe țări, pe popoare, pe limbi, pe patimi, pe nevoi, pe sisteme guvernamentale, pe școli, ci pentru reunificarea tuturor într-o viață comună a duhului iubirii, păcii, bucuriei în Duhul Sfânt”..., pentru renașterea „unei singure Biserici Ortodoxe a lui Hristos, organic vii, puternice, regale”...

Încă o dată, în spatele istoriei oficiale, pline de căderi, păcate, slăbiciuni, o altă istorie strălucește și, bineînțeles, pulsul Ortodoxiei autentice continuă să bată în ea. În aceste secole, „Filocalia” - „suma” experienței speculative orientale, care începe acum să uimească și să cucerească chiar și pe neortodocși cu profunzimea sa - este completă. Firele care leagă toți acești purtători ai tradiției veșnice într-o singură familie nu sunt rupte: setea de îndumnezeire, dorința de o viață „dumnezeiască” desăvârșită. Marea cultură a spiritului, a cărei subtilitate nu poate fi comparată cu nicio rafinare a secolului al XIX-lea european, nu moare. Abia recent, când a început colectarea și studiul nu numai al documentelor oficiale din acea epocă, ci și al legendelor populare din Grecia, Serbia, Bulgaria - a început să se dezvăluie în ce măsură ceva extrem de important, extrem de evaziv din Ortodoxie a pătruns în sufletul poporului, dar fără de care tot restul din ea își pierde orice sens.

Odată cu secolul al XIX-lea, zorii libertății încep să se ivească peste Răsăritul Ortodox. Revoltele sârbe din 1804 și 1815, răscoala greacă din 1821, războiul de eliberare al Rusiei cu Turcia din 1877 duc la renașterea statelor ortodoxe independente. Dar dacă eliberarea națională eliberează și Bisericile din aceste țări de jugul turcesc, ea nu le eliberează, din păcate, de trista moștenire a acestui jug - de dușmănia națională și de mândria autoafirmare, de otrava teoriilor străine Ortodoxiei, de subordonarea Bisericii față de stat, de fuziunea completă cu acesta. „Naționalismul" oriental - născut, așa cum am văzut, din dezintegrarea conștiinței teocratice bizantine, este acum amestecat cu noul naționalism - occidental, al cărui spirit a suflat peste Europa după Revoluția Franceză din 1789. Țarii greci, bulgari și sârbi din epoca bizantină visau la un Imperiu Ortodox universal; acum măsura conștiinței devine autodeterminarea popoarelor, cultura „națională" și disputele privind provinciile de frontieră. Bulgaria lui Simeon sau Serbia lui Dusan puteau visa la cucerirea Constantinopolului, dar respirau și trăiau după o singură cultură creștin-elenă, tradiția universală a Bisericii Părinților și a Sinoadelor. Acum „propria cultură" - chiar dacă parțială, incompletă, inferioară - ascunde treptat întregul orizont mental, devine un idol de dragul căruia se poate uita marele trecut comun. Și dacă există un idol care concurează cu acest idol național, atunci de acum înainte devine „Occidentul", dobândind un fel de aură mitică. Când „Occidentul" însuși va recunoaște în sfârșit valoarea icoanei bizantine, profunzimea operelor patristice, frumusețea cântării răsăritene - atunci ortodocșii înșiși vor începe să arate un anumit interes pentru ele. Până atunci, Europa Occidentală devine adevărata autoritate - politică, spirituală, chiar teologică - pentru Răsăritul Ortodox. „Ortodoxia tradițională" rămâne soarta satelor, a claselor inferioare; clasele superioare încep deja să-și măsoare credința și tradițiile la Oxford și Tübingen.

Este caracteristic faptul că, atunci când, după răscoala din 1821, a fost fondat Regatul Grec, ierarhii greci înșiși erau pregătiți pentru o ruptură de aproape douăzeci de ani cu Constantinopolul, fie și numai pentru a avea propria lor Biserică autocefală, și abia au observat că, de fapt, constituția acestei Biserici era copiată după constituțiile luterane și, în general, nu cunoștea nicio graniță între Biserică și Stat. Tocmai aceste motive pur naționaliste, și deloc ecleziastice, au alimentat schisma bulgaro-greacă, care a sfâșiat Biserica timp de șaizeci de ani, și au determinat și divizarea statelor slave între ele, ceea ce este acum evident cu toată forța sa. Și cu ce ușurință tradiția seculară, tradiția autentică - nu „folclorică" - este sacrificată peste tot în aceste decenii unor imitații jalnice ale Occidentului! Această pasiune pentru „filistinismul" occidental a fost ridiculizată și denunțată cu răutate și adesea pe nedrept de K. Leontiev, sfidând pasiunile slavofile care predominau în Rusia, dar în furia sa se poate auzi adesea o mărturisire reală (și atât de rară chiar și în acele vremuri) a universalității

Ortodoxiei, care era distrusă de această înflorire zgomotoasă a naționalismelor locale. „Numai în fidelitatea față de tradițiile și legendele bizantinismului a văzut el o barieră serioasă în calea procesului mondial de decădere și vulgarizare, în care erau implicate toate popoarele balcanice” (Berdiaev). Deși Leontiev însuși percepea „bizantinismul” prea des estetic, în spiritul romantismului occidental, el avea dreptate obiectiv: în statele libere, ortodoxe din secolele al XIX-lea și al XX-lea, vocea Bisericii se dovedea a fi aproape inaudibilă, toată construcția lor statală și politică, întreaga lor cultură cumva „se descurcau fără Ortodoxie, erau inspirate, în orice caz, nu de ea, iar Biserica, cu toate garanțiile sale democratice, libertatea, publicitatea, se afla într-o captivitate statală onorabilă, pe care, de altfel, nu o simțea... Extincția monahismului, transformarea clerului în funcționari de stat, teologia - într-o știință profesională și aplicată pentru pastori sau într-o specialitate îngustă, declinul cultului - care a devenit fie „ceremonial”, fie „desfășurarea slujbelor” conform unor cărți de neînțeles, etatizarea completă, în cele din urmă, a conștiinței bisericești - acestea sunt rezultatele caracteristice ale acestor renașteri naționale, în care Biserica, între timp, a investit atât de mult din puterea ei spirituală. Dacă semnele de trezire spirituală au devenit mai frecvente în lumea ortodoxă în ultimele decenii, ele sunt legate de motive care depășesc sfera acestui subiect. carte: cu strălucirea noilor catastrofe, cu următoarea și cea mai teribilă dintre toate prăbușirile lumii vechi.

Capitolul șapte

ORTODOXIA RUSA

Nu este vorba doar de semnificația specială a „capitolului rusesc” al Ortodoxiei pentru noi, rușii, ci, mai presus de toate, de simplul adevăr istoric care necesită o mențiune specială în parcursul său istoric. Ortodoxia rusă a fost prea adesea pusă în contrast cu o „alta” – ortodoxie greacă sau răsăriteană; „mesianismul” rus a echivalat uneori pur și simplu Ortodoxia cu Rusia, uitând originile sale bizantine și „Orientul adormit” (acest narcisism național a fost numit recent „o boală cronică a conștiinței rusești” de regretatul S. L. Frank). Dar ar fi neînțelept, din cauza acestor extreme, din cauza urmei de dispute ideologice, să cădem în extrema opusă și pur și simplu să negăm semnificația excepțională, incomparabilă a Rusiei în destinul istoric al Ortodoxiei, în rătăcirea și „formarea” ei pământească. Aici, desigur, putem încerca doar să indicăm pe scurt acest sens, doar să enumerăm principalele repere a ceea ce, în ciuda întregii ambiguități a acestei sintagme, trebuie numit tocmai Ortodoxie rusă.

Însă chiar și o astfel de încercare se lovește imediat de dificultăți aproape insurmontabile. Evaluarea dezvoltării istorice a Rusiei a fost mult timp subiectul unor dispute care nu au fost rezolvate până în ziua de azi. S-a întâmplat ca tocmai istoriosofia să devină tema principală a gândirii ruse. Oricare dintre cele

trei etape principale ale dialecticii istoriei ruse le luăm - Kiev, Moscova, Petersburg - există cel puțin două evaluări opuse, reciproc exclusive, ale fiecăreia dintre ele, care decurg din analiza științifico-istorică. Între timp, istoria Bisericii Ruse nu poate fi izolată de istoria Rusiei, la fel cum nu poate fi separată de sursa sa bizantină. Așa cum Ortodoxia este unul dintre cei mai importanți factori din istoria Rusiei, tot așa soarta Rusiei determină soarta Ortodoxiei Ruse. Prin urmare, orice evaluare sau chiar o simplă descriere a căii ecleziastice rusești include inevitabil o anumită atitudine față de trecutul Rusiei. Să adăugăm la aceasta că o istorie completă a religiozității ruse nu există încă, la fel cum o istorie reală a Bisericii Ruse nu a fost încă scrisă. Prea multe sunt pur și simplu necunoscute și nestudiate. Unele întrebări fundamentale au fost puse pentru prima dată abia recent, în exil. Și, în final, problema chinuitoare a Bisericii din Rusia de astăzi, semnificația Rusiei însăși în soarta lumii - toate acestea fac ca tema rusească să fie infinit de complexă. Nu poate exista nicio îndoială decât asupra unui singur lucru: odată cu domnia bolșevismului în Rusia, nu se încheie doar o perioadă a istoriei bisericii ruse, ci o întreagă eră din istoria Ortodoxiei înșăși. Studiul „capitolului rusesc” capătă acum inevitabil un sens universal.

Istoria oficială a Bisericii Ortodoxe din Rusia începe cu Vladimir Sfântul. Aceasta nu înseamnă că creștinismul nu exista în Rusie înainte: este suficient să reamintim semnificația Sfintei Olga în memoria creștină rusă - „zorii dimineții care precedă soarele”, după cum spune cronicarul. Dimpotrivă, creștinismul de dinainte de botezul Rusiei era deja atât de ferm stabilit, legăturile cu Bizanțul și Bulgaria „bizantinizată” erau atât de puternice (compară teoria „primului botez al Rusiei” sub Patriarhul Fotie în secolul al IX-lea, care a avut destui apărători în erudiția rusă), încât numai în lumina acestor fapte putem evalua cu adevărat opera Sfântului Vladimir. În esență, a fost nu doar începutul, ci și finalizarea unui proces destul de lung, victoria unei anumite tendințe în conștiința de sine statală-națională. Indiferent de angajamentul personal al lui Vladimir față de păgânism, despre care ne vorbește cronica, povestea ei despre îndelungatele îndoieli ale prințului cu privire la alegerea unei noi religii, despre ambasadori în diferite țări, despre alegerea finală a creștinismului grec, mărturisește faptul că botezul Rusiei, la fel ca botezul Bulgariei înaintea lui, în conștiința prințului însuși a fost, în primul rând, o chestiune de stat, arată că pentru Rusie sosise „maturizarea” sa istorică, ceea ce impunea includerea sa în tradiția creștină a lumii culturale.

La fel ca Bulgaria, Rusia a trebuit să aleagă între vechea și noua Roma (acum știm mult mai multe despre legăturile Rusiei cu Roma, atât înainte, cât și după Vladimir, decât înainte) și a ales ortodoxia bizantină, deoarece în Bulgaria - creștinismul în Rusie a fost impus „de sus”, chiar de puterea de stat, și în final, ca și la bulgari, această ortodoxie bizantină a fost instaurată printre ruși sub

înfățișarea sa slavă, cea a lui Chiril și Metodie. Toate acestea au determinat pentru totdeauna dezvoltarea Rusiei și a Bisericii Ruse. Putem lăsa deoparte întrebările ridicate nu cu mult timp în urmă în știința istorică rusă: ce influență a fost prima și fundamentală în Rusie - greacă sau bulgară, cărei „jurisdicții" - Constantinopol sau bulgară - i-a aparținut Biserica Rusă în primii ani ai existenței sale; în ce măsură, în general, s-au reflectat soartele tragice ale primului regat bulgar de la sfârșitul secolului al X-lea și începutul secolului al XI-lea în dezvoltarea inițială a creștinismului în Rusie. Unul sau altul răspuns la aceste întrebări nu schimbă faptul principal din istoria Ortodoxiei ruse, și anume legătura sa organică cu bizantinismul, în primul rând, și cu bizantinismul în „traducerea" sa slavă, în al doilea rând. În orice caz, începând cu Iaroslav cel Înțelept, dependența canonică a Bisericii Ruse de Constantinopol nu este supusă niciunei îndoieli. Faptul că această dependență a început să apese asupra conștiinței statale-bisericești ruse destul de devreme (poate chiar de la început) este demonstrat de încercările de a numi mitropoliți ruși (Illarion sub Iaroslav în 1051, Efrem sub Iziaslav), precum și de disputele pe această temă asociate cu numirea lui Clement Smoliatici în 1147.

Multă vreme, această perioadă kievenă a fost considerată nimic mai mult decât un capitol pregătitor, introductiv în istoria înfloririi „adevărate" a Bisericii Ruse, asociată în conștiința rusă cu Regatul Moscovit. Prezența oricăror realizări spirituale sau culturale în ea a fost, de asemenea, negată - cu excepția „cazuisticii ecleziastico-morale" elementare și a repetării de către studenți a caietelor bizantine. Dar, în ultimii ani, aceste vechi evaluări și-au dezvăluit din ce în ce mai mult inconsecvența. Dimpotrivă, perioada kievenă este din ce în ce mai recunoscută ca fiind, poate, cea mai pură, cea mai multilaterală dintre toate perioadele religiozității ruse. ... „Rusia Kieveană", scrie profesorul Fedotov, „ca și zilele de aur ale copilăriei, nu s-a stins niciodată în memoria poporului rus. În sursa pură a scrierii sale, oricine dorește își poate potoli setea spirituală; în scriitorii săi poate găsi un ghid prin dificultățile lumii moderne. Creștinismul kievenesc are aceeași semnificație pentru conștiința religioasă rusă pe care o are Pușkin pentru conștiința artistică rusă: semnificația unui model, a unei măsuri de aur, a unei căi regale."

Într-adevăr, este imposibil să negăm „succesul" incontestabil al creștinismului în Rusie imediat după plantarea sa, indiferent de limitele inevitabile ale acestui succes. El este revelat, în primul rând, în sfinții acestei perioade, care dezvăluie cât de profund și pur a fost perceput idealul evanghelic în Rusie și cum a fost asimilată întreaga bogată experiență a sfințeniei ortodoxe. Prinții purtători de pătimire Boris și Gleb, Sfântul Teodosie al Peșterilor și ucenicii săi, ale căror vieți au fost păstrate în „Patericonul" Peșterilor, Sfântul Avraam de Smolensk, Sfântul Chiril de Turov, sfinții episcopi – luptători împotriva păgânismului, luptători pentru regenerarea morală a turmei lor; aceste exemple singure mărturisesc despre

încolțirea rapidă a semințelor evanghelice. De asemenea, ei mărturisesc – și acest lucru a fost bine dezvăluit în cartea sa despre creștinismul de la Kiev de către prof. G. P. Fedotov – despre versatilitatea acestei sfințenii rusești timpurii și despre refracția unică a tradițiilor bizantine clasice în ea. Practic, aceasta este, desigur, aceeași cale creștină răsăriteană către Patria Cerească, sfințenia, în primul rând, monahală. Sursele sale se află în literatura bizantină „hagiografică", tradusă parțial în Bulgaria („Cetii-Minei"), parțial deja la Kiev („Prolog", sau și „Patericon", dintre care unul a fost tradus de însuși Apostolul slavilor Constantin-Chiril) în imaginile marilor asceți, în statuia Sfântului Teodor Studitul etc. Există însă și caracteristici noi în ea - venerarea suferinței voluntare la Sf. Boris și Gleb, strălucitorul, în felul său - adresat lumii, asceza Sfântului Teodosie cel Mare, care iubea „umilința" lui Hristos mai mult decât orice, acea dispoziție sau aspirație pe care prof. Fedotov, poate supraestimând-o, a numit-o „chenotism" rusesc. În primul secol, la Kiev a fost creat un centru spiritual care și-a lăsat amprenta profundă nu numai asupra Kievului, ci și asupra tuturor perioadelor ulterioare din istoria religiozității ruse. Aceasta este Mănăstirea Kiev-Pecersk, fondată în 1051 de Sfântul Anton, dar cu adevărat organizată de Sfântul Teodosie, adevăratul fondator al întregului monahism rus. Mănăstirea Pecersk a devenit atât o măsură a maximalismului creștin, un pol al creștinismului pur, nealiat, cât și conștiința tinerei societăți creștine. În viața Sfântului Teodosie, vedem participarea sa constantă - prin predicare, denunțare și aducere aminte - la viața statului într-o epocă în care acesta începea deja să fie otrăvit de conflictele domnești. Faimoasa Lavră a dat Bisericii până la 50 de episcopi, care i-au răspândit peste tot spiritul, tradiția și statutele. A fost, de asemenea, un mare centru de activitate caritabilă, „socială". Astfel, încă de la început, mănăstirea a devenit „măsura" întregii vieți din Rusia și, bineînțeles, numele de Sfânta Rusie este aplicabil, în primul rând, mulțimii de sfinți care au umplut întregul pământ rusesc cu mărturia lor despre patria cerească.

O altă dovadă a succesului creștinismului nu poate fi observată în lăstarurile autentice, nu doar nominale, ale statalității creștine, a căror întruchipare a rămas în memoria poporului rus în însuși botezatorul Rusiei - Vladimir Sfântul. Cronicarul distinge clar între atitudinea sa față de putere înainte și după adoptarea creștinismului, îl zugrăvește ca un prinț afectuos, un patron al celor slabi și săraci, grijuliu de amenajarea spitalelor și azilurilor de bătrâni, de justiție, educație și bunăstarea statului. O altă imagine uimitoare a unui prinț creștin este înfățișată de Vladimir Monomah în „Instrucțiunile" sale. Deși „livrescă" și scrisă după modele bizantine, această lucrare respiră prin convingere personală, reflectă experiența personală, nu doar livrescă. „Etica religioasă a lui Vladimir", scrie Fedotov, „se învârte la granița dintre Vechiul și Noul Testament. Dar este întotdeauna luminată de câteva raze care cad din Evanghelie și, în momente rare, elevate, îndrăznește să-L contemple pe Hristos, Domnul smerit, față în

față”... Trebuie să ne amintim de această inspirație a conștiinței, smereniei, milei și dreptății chiar în zorii statalității ruse.

În relațiile dintre Biserică și Stat observăm, de asemenea, o armonie aproape fără precedent în istoria Ortodoxiei, iar la începutul perioadei de la Kiev, simfonia bizantină operează aproape evident sub influența Bisericii, nu a statului. Deja „Carta Bisericească” a lui Vladimir Sfântul extinde semnificativ sfera curții bisericești în comparație cu cele bizantine - de exemplu, toate problemele familiale sunt transferate acesteia, astfel încât Biserica să poată acționa cu mai mult succes asupra regenerării societății. Și mai importantă este acceptarea constantă de către principi a sfaturilor, îndrumărilor, instrucțiunilor din partea Bisericii, recunoașterea autorității conștiinței în cadrul acesteia.

„În istoria dramatică și chiar tragică a relațiilor dintre Biserica Creștină și statul creștin”, continuă Fedotov, „experiența de la Kiev, în ciuda întregii sale concizii și fragilități, poate fi considerată una dintre cele mai bune realizări creștine.” Istoria Rusiei ortodoxe începe cu maximalismul creștin, cu o autentică „reevaluare a valorilor” în lumina adevărului Evangheliei.

În cele din urmă, este la fel de cert că Rusul Kievului a avut o cultură autentică - în raport cu aceasta, secolele moscovite pot fi chiar considerate un declin. Și aici, inițiativa vine de sus - de la prinț, de la ierarhie. Vladimir însuși, fiind analfabet, construiește școli, fiii săi sunt un exemplu de oameni pe deplin educați - în special Iaroslav cel Înțelept, sub care Kievul devine unul dintre centrele lumii. O întreagă echipă de traducători lucrează sub conducerea sa, el selectează copii pentru școli și, conform legendei, el însuși citește zi și noapte. Fiul său, Sviatoslav din Cernigov, are „cuști pline de cărți”, iar scrierile fiului său, Vladimir Monomah, mărturisesc erudiția incontestabilă și semnificativă a autorului în literatura bizantină. La Kiev, se simte o tendință conștientă - de a crea o cultură, de a stăpâni complet populația creștină și elenă. În principal, desigur, aceasta este o cultură împrumutată, tradusă, dar, în primul rând, creativitatea originală se usucă în acea perioadă chiar în Bizanț și, în al doilea rând, această perioadă „studentă” este inevitabilă în istoria oricărei culturi. Important este ca rușii să se dovedească a fi buni elevi. Golubinsky, marele blasfemiator al antichității ruse, l-a numit el însuși pe Mitropolitul Ilarion de Kiev „nu un retor al celor mai grele vremuri ale oratoriei grecești, ci un adevărat orator al vremurilor de prosperitate ale acesteia”. Predicile lui Kirill de Turov își păstrează valoarea literară, nu doar istorică, până în zilele noastre. Cronicile timpurii sunt pline nu doar de fapte, ci și de o viziune asupra lumii, de o „ideologie”. Autorii lor „erau oameni cu o viziune asupra lumii specifică și sensibilă, deloc niște naivi simpli. În dezvoltarea scrierii cronicilor rusești, simțim întotdeauna o anumită tendință sau idee religioasă-istorică” (Florovsky). Și, în final, epoca în care s-ar fi putut naște Povestea Campaniei lui Igor cu greu poate fi numită, urmându-l pe Golubinsky, foarte,

foarte alfabetizată... Ceea ce este important pentru noi este că o anumită „chintesență” a bizantinismului ortodox a fost apoi transferată în Rusie și asimilată de aceasta, conștiința rusă a fost inclusă în această tradiție și avea să devină sursa fundamentală a culturii ruse. Și această tradiție a fost asimilată nu doar „pasiv”, ci și creativ. Este legată de acea primă ascensiune a conștiinței naționale rusești, care a marcat atât „Povestea” lui Ilarion, cât și Cronica lui Nestor. Nu este întâmplător faptul că rugăciunea către Dumnezeu în numele noului popor inițiat, cu care Ilarion își încheie „lauda kaganului nostru Vladimir”, a fost chiar acceptată în uzul bisericesc. Cuvântul lui Ilarion „despre legea dată de Moise și despre harul și adevărul care au fost Iisus Hristos și cum legea a plecat și harul și adevărul au umplut tot pământul și credința s-a răspândit în toate limbile, chiar și în limba noastră rusă, și laudă Khaganului nostru Vladimir, din care am fost botezați, și rugăciunea către Dumnezeu din tot pământul nostru” (compilată între 1030 și 1050, adică sub Iaroslav cel Înțelept) exprimă, cum s-ar spune, mărturisirea bisericească-națională a rușilor nou botezați. Potrivit profesorului D. I. Chizhevsky (în „Istoria literaturii ruse vechi”), această mărturisire, ca și cum, întâmplător,și toate scrierile kieviene timpurii sunt marcate de spiritul „marii puteri” și al „optimismului creștin”. Marea putere: „ideologii” kieveni sunt inspirați de conștiința unității Rusiei, începând în glorie odată cu creșterea statalității sale. Dar această inspirație este adânc înrădăcinată în experiența botezului, acceptarea „harului și adevărului” de către Rusie. Vestea bună a venit la ruși în „al zecelea ceas”, dar, în persoana kaganului lor Vladimir, ei nu sunt diminuați în fața altor națiuni creștine. Într-o astfel de speranță creștină, în conștiința unei chemări de la Dumnezeu, se naște conștiința de sine națională rusă și în cele mai bune momente se va măsura și se va judeca pe sine în viitor.

Desigur, nici acest „succes” al creștinismului de la Kiev, nici profunzimea „creștinizării” în sine nu trebuie exagerate. Rămâne soarta elitei, un strat subțire al intelectualității bisericești și statale emergente. Și chiar și aici, unele monumente, cum ar fi „Întrebarea lui Kirik”, arată o înțelegere extrem de elementară a esenței creștinismului. Să observăm imediat că Rusia acceptă ortodoxia „gata făcută” chiar și într-o epocă în care, în Bizanț, sentimentele protectoare sunt din ce în ce mai evidente, dorința de a reduce totul la trecut, la un model finit, teama de a încălca ceva din „tradițiile” antice. Psihologia rusă a fost marcată de un astfel de ritualism, de un anumit caracter hipertrofic al evlaviei liturgice înguste încă de la început. Dar este mult mai important de remarcat păgânismul păstrat sub învelișul creștin, acea credință dual încă insuficient studiată, care, fără îndoială, este una dintre „cheile” psihologiei religioase ruse. Păgânismul slav nu a opus rezistență fanatică creștinismului, nu era organizat, nu avea nici scriere, nici un cult dezvoltat - dar toate acestea nu l-au făcut decât să fie deosebit de tenace și periculos. Acest păgânism este „moale”, natural, profund legat de viața „naturală” - creștinismul, pe de altă parte, fusese mult timp

o religie străină, și chiar dublu străină: greacă și princiară - adică își găsea sprijin în ceata varegă, care forma nucleul statal al Rusiei. Pentru a fi acceptat, necesita educație, era livresc prin însăși natura sa. Ceea ce era exterior în el - cultul, ritualul - era perceput ușor, fermecat și cucerit. Dar exista pericolul de a nu vedea și de a nu încerca să vezi sensul din spatele acestei exteriorități, acelui „logos", fără de care ritualul creștin însuși devine păgân, pentru că - un scop în sine... Și sufletul continua să se hrănească cu vechi experiențe și imagini religioase „naturale". „Păgânismul nu a murit și nu a slăbit imediat", scrie Pr. G. Florovsky. „În adâncurile vagi ale subconștientului poporului, ca într-un subteran istoric, a continuat propria sa viață secretă, acum ambiguă și dual㠄... Cultura bizantino-creștină împrumutată nu a devenit «populară» imediat, ci mult timp a fost proprietatea și achiziția unei minorități livrești sau culturale... Totuși, trebuie amintit că istoria acestei culturi creștine de zi nu epuizează în niciun caz plenitudinea destinului spiritual rusesc... Iar durerositatea dezvoltării rusești antice poate fi văzută, în primul rând, în faptul că imaginația «noapte» se ascunde prea mult timp și prea încăpățânat și eludează testarea, verificarea și purificarea «inteligentă»." Mai târziu, «sentimentul», «imaginația», «căldura» vor fi proclamate principalele diferențe dintre «creștinismul rus» și cel grec - rațional și «rece». Dar este mult mai corect să vedem în rezistența încăpățânată a «sufletului rus» față de Logos unul dintre cele mai profunde motive pentru multe «prăbușiri» și crize fatale de pe calea istorică rusă.

Odată cu înfrângerea tătarilor (1237-1240), perioada Kievului din istoria Rusiei se încheie. Dar aceasta nu este doar o catastrofă de stat. Jugul mongol începe o nouă perioadă în istoria Bisericii Ruse, o perioadă complexă, cel puțin supusă unei singure formule, unei singure caracteristici.

În primul rând, relațiile dintre Biserică și puterea de stat s-au schimbat treptat. Deja odată cu fragmentarea apanajului, a început întunecarea „simfoniei" care dăduse o asemenea speranță la începutul „experienței" de la Kiev. În 1157, Andrei Bogoliubski l-a expulzat pe episcopul Nestor din Rostov, în 1168 pe Sviatoslav de Cernigov - episcopul Antonie Grecul. Fratele lui Monomah, Rostislav, l-a ucis pe călugărul Grigorie pentru denunț, iar Marele Prinț Sviatopolk l-a torturat și pe starețul Pecersk, Ioan, pentru denunț. Dar, în general, vocea Bisericii în certurile dintre principi a continuat să se facă auzită, influența sa asupra lor fiind benefică. Odată cu jugul tătar, centrul vieții de stat s-a mutat spre nord, în regiunea Suzdal, iar după acesta, firește, s-a mutat și centrul mitropoliei. Secolul al XIII-lea este secolul înfloririi lui Vladimir și Suzdal. Dar, din punct de vedere al statului, aceasta este o perioadă de tranziție. Secolul al XIV-lea a marcat începutul „adunării pământului rusesc" în jurul Moscovei, iar în această adunare unul dintre factorii decisivi a fost unirea Bisericii cu Moscova,

adică a centrului său ierarhic. Mișcarea mitropoliei în sine (multă vreme, mitropolitul păstrând titlul de „Kiev”) a fost naturală: conducătorul Bisericii nu putea duce o viață aproape vagabondă, așa cum au condus primii mitropoliți ai perioadei tătare, Kirill și Maxim (decedați în 1305); așezarea mitropolitului Petru și a succesorilor săi la Moscova a fost cauzată de dorința naturală de a menține unitatea Rusiei, care se destrăma în haosul apanajelor, de a uni centrul bisericesc cu linia de stat care se străduia spre adunare și unitate. Dar, legându-și destinul de o singură linie, sprijinind-o în toate modurile posibile, Biserica însăși s-a găsit pe nesimțite în puterea acestei linii, s-a pus în slujba ei, a încetat să mai fie „conștiința” statului, pentru a se transforma treptat într-un sprijin și aproape un instrument al „imperialismului” moscovit. Știm prin ce mijloace dubioase Moscova și-a atins autocrația în Rusia. Sângele lui Mihail de Tver, torturat în 1319 în Hoardă pe baza calomniei lui Iuri al Moscovei, a fost vărsat aproape în momentul în care Sfântul Petru al Moscovei a binecuvântat începutul ascensiunii sale istorice... Pe de altă parte, mutarea mitropolitului spre nord, datorită acelorași fricțiuni politice, provoacă nemulțumire în sud-vestul Rusiei, iar alianța sa evidentă cu Moscova va atrage după sine o serie întreagă de diviziuni, dispute, mituirea Constantinopolului, concurență între mitropoliți, iar acest lucru va slăbi treptat autoritatea morală a Primatului, care a ocupat o poziție atât de înaltă la Kiev. Dacă Sfântul Petru, Teognost, Sfântul Alexei și-au păstrat încă această autoritate, dar după ei vedem o estompare treptată a puterii mitropolitului în fața puterii Marelui Duce. Dmitri Donskoi numește pur și simplu oameni care îi plac: un episod tipic este cu Arhimandritul Mitiai, pentru al cărui sprijin îl întemnițează pe Episcopul Dionisie, care a refuzat să primească binecuvântarea unui preot care nu fusese încă hirotonit episcop. Când, îndeplinind ordinul Patriarhului Constantinopolului, care dorea să restabilească unitatea bisericească în Rusie, Mitropolitul Ciprian a sosit la Moscova din Kiev,Dimitrie îl alungă, iar după el îl alungă pe Pimen, care obținuse sfințirea la Constantinopol prin luare de mită. Din acest punct de vedere, transferul final al mitropoliei în mâinile Rusiei în 1448, când conciliul episcopilor ruși l-a ales pe Sfântul Iona ca mitropolit și a trimis Greciei o hârtă despre independența reală a Bisericii Ruse față de Patriarhul Constantinopolului, chiar dacă avea o „justificare” istorică: trădarea lui Isidor, unirea oficială a Bizanțului cu Roma și, foarte curând, jugul turcesc, au devenit de fapt sursa subordonării finale a Bisericii față de Stat și calculele sale politice și naționale.

În perioada kievenească și la începutul perioadei „nord-rusești”, Biserica era liberă de stat. „Prin urmare, ea putea cere de la purtătorii puterii princiare supunerea față de anumite principii ideale nu numai în viața personală, ci și în cea politică: fidelitatea față de tratate, liniștea, dreptatea. Sfântul Teodosie l-a denunțat fără teamă pe prințul uzurpator, iar Mitropolitul Nichifor putea declara prinților: «Am fost numiți de Dumnezeu să vă oprim de la vărsarea de sânge». Această libertate a Bisericii era posibilă în primul rând pentru că Biserica Rusă

nu era încă națională, «autocefală», ci se considera parte a Bisericii Grecești. Ierarhul ei suprem trăia la Constantinopol, inaccesibil atacurilor prinților locali. Andrei Bogoliubski s-a smerit și el în fața Patriarhului Ecumenic." (Fedotov).

Cu toată participarea sa la treburile statului, cu tot serviciul său patriotic, ierarhia a continuat să se considere reprezentanta unui alt „întreg" superior - Biserica Universală, și cu această conștiință și-a făcut serviciul patriotic mai important, mai independent. Vedem o astfel de conștiință la primii pontifi ruși Petru, Alexei, Iona. Dar cu cât Moscova și puterea principelui Moscovei devin mai puternice, cu atât autoritatea mitropolitului Moscovei devine mai slabă. La conciliul din 1459, episcopii au jurat să nu se abată de la Sfânta Biserică Moscovei: divizarea Bisericii Ruse pe motive exclusiv statale-politice a devenit un fapt împlinit.

Nu există nicio îndoială că „naționalizarea" Bisericii Ruse, eliberarea ei treptată de Constantinopol erau inevitabile. Această legătură însăși - în secolul al XV-lea - își pierdea deja valoarea: în Bizanțul sărăcit și pieritor, mita și înșelăciunea erau prea adesea mai puternice decât conștiința canonică și universală. Și totuși, este necesar să observăm această îngustare a orizonturilor Bisericii Ruse, subordonarea ei lentă - din interior către „rațiunea" statală, transformarea ei într-unul dintre „aspectele" vieții statale. Acest lucru se va resimți cu o forță deosebită în Regatul Moscovit.

Schimbarea relațiilor dintre stat și biserică este legată de teribilul declin moral pe care l-a adus jugul mongol. Această experiență a sclaviei nu a putut decât să dea roade. A avut loc o profundă îngroșare a caracterului rus, otrăvindu-l cu „tatarism". „Principii înșiși au fost nevoiți să se adreseze Hoardei cu declarații de supunere sclavă și să tremure constant în fața puterii despotului Hoardei, în fața numeroaselor denunțuri ale spionilor, chiar și ale unor spioni din rândul propriilor lor frați prinți... Pentru popor, această școală a sclaviei era și mai grea; era necesar să se încline în fața fiecărui baskak în vizită, să facă tot ce cerea, să scape nepedepsiți cu înșelăciuni și plecăciuni... Îndoială, viclenie, servilism, manifestări josnice ale instinctului de autoconservare devin virtuțile vremii, pe care le propovăduiește moralitatea cronicilor" (P. Znamensky).

Tatarismul, lipsa de scrupule, o combinație dezgustătoare de servilism față de cei puternici cu suprimarea a tot ceea ce este slab sunt marcate - vai, creșterea conștiinței moscovite și a conștiinței moscovite încă de la început și nu este clar, datorită cărei aberații monstruoase a naționalismului religios a fost perioada moscovită care a captivat mult timp conștiința „bisericilor" ruși, devenind pentru ei măsura „Sfintei Rusii".

Dar dacă imaginea de ansamblu a „stării morale" a societății în timpul jugului tătar este, fără îndoială, sumbră, iar această sumbră a crescut de-a lungul anilor,

atunci pe fundalul ei strălucește înflorirea la fel de incontestabilă a ascetismului rus, sfințenia rusă; invazia tătară nu a rupt tradiția bisericească, nu a oprit procesele care începuseră anterior. Și acest lucru este valabil în egală măsură pentru tradițiile teologice și spirituale. Legăturile Rusiei cu Orientul, cu Athosul, unde în secolul al XIV-lea s-a observat o renaștere și o revigorare a vieții spirituale - în mișcarea „isihastă", nu au fost rupte. De exemplu, mitropolitul Ciprian, sârb de origine și călugăr athonit, foarte zelos pentru reforma liturgică din Rusia, a fost un palamit convins. Așezări întregi de călugări ruși au fost create pe Athos, continuând munca de traduceri. Prin intermediul lor, scrierile „speculative" ajung în Rusia - operele lui Vasile cel Mare, Isaac Sirul, Maxim Mărturisitorul, Simeon Noul Teolog. Rusia nu este încă izolată de fluxul sanguin al Ortodoxiei Universale. Dar mai presus de toate, această continuitate a tradiției spirituale se dezvăluie în monahismul rus, în istoria căruia secolul al XIV-lea va rămâne pentru totdeauna epoca de aur a înfloririi. Acesta este secolul Sfântului Serghie de Radonej și a tot ceea ce a fost legat de el de tebanul nordic rus, care va rămâne pentru totdeauna adevărata inimă a Ortodoxiei ruse.

În chipul Sfântului Serghie (1320-1392), sfințenia ortodoxă este înviată în toată plinătatea ei, în toată lumina ei. De la ieșirea în deșert, prin ascetism fizic, auto-răstignire, smerenie, până la iluminările finale ale Luminii Taborului, până la „gustarea" Împărăției Cerurilor, Sfântul Serghie repetă calea tuturor marilor martori ai Ortodoxiei din primele sale secole. Abordarea „național-utilitaristă" a Bisericii și-a amintit în viața sa mai ales de binecuvântarea lui Dmitri Donskoi pentru Bătălia de la Kulikovo și, împreună cu el, a doi călugări - Peresvet și Osliabia. „Sociologii" și „economiștii" insistă asupra semnificației colonialiste și educaționale a imensei rețele de mănăstiri fondate de ucenicii și succesorii săi. Dar, desigur, acesta nu este lucrul principal la el, ci acel „absolutism" al creștinismului, acea imagine a transformării perfecte a omului prin Duhul Sfânt, străduința spre cele cerești, spre cele mai înalte, „viața în Dumnezeu". Aceasta l-a făcut pe Sfântul Serghie centrul Ortodoxiei ruse în anii întunecați ai istoriei sale, a pavat atâtea drumuri către Lavra Sfânta Treime - Serghie. Tot ce este autentic, tot ce este viu în Biserica Rusă din acea vreme este cumva legat de Sfântul Serghie. El însuși nu a scris nimic. Dar nimic nu mărturisește despre influența sa, despre conținutul, despre învățătura pe care a întruchipat-o cu atâta putere de convingere și forță precum icoanele Sfântului Andrei Rubliov, descoperite nu cu mult timp în urmă - după secole de uitare. „Treimea" sa este cea mai desăvârșită operă de artă religioasă, o adevărată „speculație în culori", după cum spunea prințul Trubețkoi. În general, în construirea de biserici, în icoane, experiența bisericească rusă s-a exprimat și s-a întruchipat în acele secole mai mult decât în creativitatea verbală, teologică. Și ele mărturisesc cu „o oarecare incontestabilitate materială despre complexitatea și profunzimea, despre eleganța autentică a vechii experiențe spirituale ruse, despre puterea creatoare a spiritului rus" (Florovsky).

Mănăstirea Sfântului Serghie devine foarte curând un focar de monahism pentru întreaga Rusie de nord. De-a lungul unui secol și jumătate, au fost create acolo până la 180 de mănăstiri și o mare mulțime de sfinți au fost revelați. Mănăstirea devine — într-o epocă de întuneric și barbarie — un centru de influență spirituală asupra întregii societăți, acel pol al vieții naționale în care conștiința națională găsește mângâiere, învățătură, ajutor și, cel mai important, este convinsă de existența valorilor absolute și intră în contact cu sacrul.

Studiind viața religioasă din acea vreme, vezi, în primul rând, polarizarea, opoziția psihologică - dintre lumea păcătoasă și mănăstire. Observi polarizarea vieții religioase în sine: pe de o parte, ritualismul grosolan, clerul alb analfabet sau semi-analfabet, jefuit de episcopi (în 1435 la Pskov clerul împreună cu poporul i-a bătut crunt pe domni), superstiția, beția, desfrâul: Mitropolitul Iona, de exemplu, în scrisoarea sa către Viatici îi acuză pe locuitori de faptul că unii dintre ei și-au luat soții de 5, 7 sau chiar 10 ori, iar preoții le-au binecuvântat, iar Iuri de Smolensk în 1406 a ucis-o brutal pe prințesa Iuliana de Viazemskaia pentru că nu voia să-i satisfacă pasiunea. Și iată, în mijlocul acestui întuneric și declin, se află aerul pur al mănăstirii, o dovadă a *posibilității* incontestabile de pocăință, reînnoire și purificare. Mănăstirea nu este încoronarea lumii creștine, ci, dimpotrivă, judecata și convingerea ei interioară, o lumină care strălucește în întuneric. Este foarte important să înțelegem acest lucru pentru genealogia „sufletului rus". În căderea sa, ea se întinde spre această trăsătură transcendentală și luminoasă, în care intră discordia tragică dintre viziunea frumuseții și purității spirituale întruchipate în „monahism" și sentimentul păcătoșeniei fără speranță a vieții. Iar cei care văd „integritatea" conștiinței religioase ruse în aceste secole se înșală profund; atunci, în epoca prăbușirii tătare, a intrat în ea începutul acelei bifurcații, care i-a marcat calea în viitor.

„La mijlocul secolului al XV-lea, întregul pământ rusesc era împărțit în două mari grupuri statale de pământuri - cel estic, sub controlul autocraților moscoviți, și cel vestic, sub autoritatea guvernului lituano-polonez. Biserica Rusă era, de asemenea, împărțită în două mitropolii - Moscova și Kiev. Mitropolia Moscovei, care se afla sub protecția statului, a crescut cu succes în interiorul granițelor sale, a fost împodobită cu splendoare exterioară și, împreună cu statul, care, după ce s-a calmat de necazurile externe și interne, a început să se străduiască să asimileze roadele civilizației occidentale, a descoperit o mișcare educațională remarcabilă în interiorul său. La sfârșitul secolului al XVI-lea, s-a ridicat la nivelul unui patriarhat independent." Așa a fost scrisă istoria „prosperă" la sfârșitul secolului al XIX-lea (P. Znamensky, Îndrumător de istoria bisericii ruse, Kazan 1888, pp. 99-100. Dar cel mai surprinzător lucru este că această introducere este în contradicție puternică cu expunerea ulterioară, din care reiese cel mai evident

că „sub aparența pioasă, s-a dezvăluit o grosolănie asiatică a moralei"). De fapt, „perioada moscovită" a Bisericii Ruse este marcată de profunde frământări spirituale, departe de acea „organicitate" care a vrut de atâtea ori să se regăsească în ea.

Triumful politic al Moscovei coincide în timp cu prima mare criză din conștiința Bisericii Ruse - și este profund marcat de această criză. Aceasta este ispita Uniunii Florentine și catastrofa căderii Constantinopolului în 1453. Conștiința rusă a perceput ambele evenimente ca un semn apocaliptic, ca o ruptură teribilă în istoria Ortodoxiei. Profesorii și mentorii s-au dovedit a fi trădători ai Ortodoxiei și din această cauză au fost supuși „captivității agarene". Încă de la început, conștiința rusă, sensibilă la tema istoriozofică, nu s-a putut abține să nu reflecteze asupra acestui semn și să tragă noi concluzii din el. Aceste concluzii, însă, erau pregătite. Deja în secolul al XIV-lea, a început o dispută între Moscova și Constantinopol, eliberarea treptată a Moscovei de teoria bizantină a unui singur regat. Această teorie, pe care mitropoliții greci o practicaseră în Rusia încă din primele zile ale creștinismului rus și pe care, în esență, rușii o acceptaseră necondiționat, a fost zdruncinată în ei chiar de greci - prin „modul lor seducător, fără lege și corupt de a acționa în raport cu mitropolia rusă sub Sfântul Mitropolit Alexie, prin numirea lui Ciprian în locul său și, mai ales, după moartea sa, prin numirea arbitrară a starețului Pimen, care provocase o tulburare de zece ani în Biserica Rusă" (Kartașov). Dependența de Bizanț, care slăbea și corupea prin slăbiciunea sa, devenea din ce în ce mai puțin justificată de fapte și din ce în ce mai împovărătoare. Dar chiar și la începutul secolului al XV-lea, Marele Prinț al Moscovei a trebuit să asculte lecțiile teoriei teocratice bizantine, un exemplu al căreia îl găsim în mesajul Patriarhului Constantinopolului Antonie către Marele Prinț Vasili Dmitrievici:

„Sfântul rege ocupă un loc înalt în Biserică; el nu este ca alți prinți și suverani locali. Regii au întărit și confirmat mai întâi evlavia în tot universul; regii au convocat sinoade ecumenice; au confirmat, de asemenea, prin legile lor respectarea a ceea ce spun legile divine și sacre despre dogmele drepte și buna rânduială a vieții creștine și au lucrat mult împotriva ereziilor. Și dacă, cu îngăduința lui Dumnezeu, păgânii au înconjurat posesiunile și pământurile regelui, totuși până în ziua de azi regele primește aceeași numire din partea regatului, după același rit și cu aceleași rugăciuni este uns cu mare mir și numit rege și autocrat al romanilor, adică al tuturor creștinilor. În fiecare loc unde sunt numiți creștinii, numele regelui este pomenit de toți patriarhii, mitropoliții și episcopii și niciunul dintre ceilalți prinți sau conducători locali nu are acest avantaj... Este imposibil ca creștinii să aibă o biserică fără să aibă un rege. Căci Împărăția și Biserica sunt în strânsă unire și este imposibil să le separăm una de cealaltă."

Știm deja cât de profund s-a reflectat această teorie în istoria „imperiilor” sud-slave, literalmente fermecate de visul teocratic. Rusia, respectuoasă a legii, a acceptat-o fără rezerve timp de secole, deși uneori a încercat să-și slăbească dependența ecleziastică de Constantinopol. Și dacă la aceasta adăugăm că, sub influența durei realități, a captivității mongole, a devastării generale, până la sfârșitul secolului al XIV-lea în Rusie, în general, se intensificau sentimentele escatologice, așteptările iminente ale sfârșitului lumii (așa se spunea la Moscova despre operele traduse ale Sfântului Ștefan de Perm, care a tradus scrierile creștine în limba zyriană: „Înainte, nu exista alfabetizare în Perm; de ce să o planificăm la sfârșitul a 7.000 de ani, cu 120 de ani înainte de moarte?”), atunci, evident, căderea Imperiului, trădarea grecilor și, mai ales, locul Moscovei în toate aceste evenimente, au căpătat o nouă semnificație. Până atunci, Bizanțul fusese „măsura Ortodoxiei”: rușii puteau construi cu calm biserici și mănăstiri, se puteau ruga lui Dumnezeu, își puteau dezvolta statul: în spatele tuturor acestora existase întotdeauna o garanție a Ortodoxiei bizantine universale, certitudinea autorității sale. Dar acum tocmai măsura dispăruse, autoritatea se prăbușise: „În locul sfânt, adică în catedrala și Biserica apostolică a lui Constantin, este acum urâciunea și pustiirea”. Și astfel a devenit cert că misiunea sacră a Bizanțului trecuse acum la Moscova, visul teocratic al Orientului își găsise o nouă întruchipare. Deja ieromonahul Simeon din Suzdal, martor ocular al căderii grecilor la Florența, scria: „În Rusie, creștinismul ortodox este mai mare decât toate” și l-a numit pe prințul Moscovei „Marele Prinț ortodox adevărat, credinciosul, iubitorul de Hristos și piosul, Țarul Alb al întregii Rusii”. Trebuie admis, și prof. A. V. Kartașov („Soarta Sfintei Rusii”), că această naștere a teocrației ruse „a trecut printr-un lung creuzet de suferințe și lupte ale conștiinței bisericești. Nu a fost ușor să se șteargă autoritatea istorică a grecilor. Este incomensurabil mai dificil să se depășească autoritatea canonică a Bisericii-mamă... Istoria suferințelor scrupuloase ale conștiinței canonice ruse în chestiunea numirii independente a mitropolitului Iona (1448), care a echivalat cu începutul autocefaliei, reprezintă una dintre mărturiile remarcabile ale conștiinței canonice ruse. La fel de conștiincios, Marele Duce Vasili Vasilievici a îndurat sarcina extrem de responsabilă care i-a căzut pe neașteptate: să păzească Ortodoxia, care era zguduită chiar în sanctuarul său din Constantinopol și astfel amenința să dispară în întreaga lume”... „Mesianismul” religios rus s-a născut într-adevăr în tensiune escatologică, în confuzie și anxietate. Dar evenimentele l-au „justificat”. În 1453, Constantinopolul a căzut. În 1472, Ivan al III-lea s-a căsătorit cu nepoata ultimului împărat bizantin - iar vulturul cu două capete al Imperiului a fluturat legal deasupra Moscovei. În cele din urmă, anul 1480 a fost marcat de eliberarea finală de sub tătari. Încă o dată, planul istoricilor bizantini despre Regatul rătăcitor a fost confirmat. La urma urmei, vechea Romă a șovăit în Ortodoxie, iar Regatul a trecut la cel Nou.A venit azi vremea pentru o nouă mutare — la Moscova? Astfel s-a născut teoria Moscovei — a Treia Romă, al cărei principal „ideolog” a fost Filoteus, părintele educator al Mănăstirii Eleazar

din Pskov. Conform scrisorilor sale către marii prinți Vasili al III-lea și Ivan al IV-lea — Biserica Ortodoxă, asemenea unei soții apocaliptice, a fugit mai întâi din vechea Romă în cea Nouă — „... dar nu a găsit pace acolo, din cauza unirii cu latinii la al optulea conciliu. Și de atunci Biserica Constantinopolului a fost distrusă și călcată în picioare”... Regatul... „a fugit din nou în a treia Romă, care este noua mare Rusie... Toate regatele creștine s-au contopit în a ta: așa cum două Rome au căzut, dar a treia stă în picioare și nu va mai fi o a patra; regatul tău creștin nu va mai rămâne altul... Tu ești singurul rege creștin sub tot cerul.”

Dar, de fapt - și aici atingem adevărata tragedie a Bisericii Ruse - acest triumf al visului teocratic, această ascensiune a conștiinței național-religioase s-a transformat în triumful Autocrației de la Moscova, iar în ea nu existau doar trăsături bizantine, ci și trăsături asiatice, tătare.

„Nu din exterior, ci din interior, elementul tătar a pus stăpânire pe sufletul Rusiei, pătrunzând în carne și oase. Această cucerire spirituală mongolă a mers mână în mână cu căderea politică a Hoardei. În secolul al XV-lea, mii de tătari botezați și nebotezați au intrat în slujba prințului moscovit, alăturându-se rândurilor oamenilor de serviciu, viitoarei nobilimi, infectând-o cu concepte orientale și viața de stepă... Jugul tătar de două secole nu era încă sfârșitul libertății rusești. Libertatea a pierit abia după eliberarea de sub tătari”... (Fedotov). Și astfel vedem moartea libertății, în primul rând, în Biserică. Regatul teocratic cunoaște deja o singură putere nelimitată - puterea țarului, alături de ea imaginea mitropolitului sau patriarhului se estompează, vocea Bisericii slăbește. În 1522, din ordinul lui Vasile al III-lea, mitropolitul Varlaam este îndepărtat și închis într-o mănăstire. Boierul dezonorat Beklemișev spune următoarele despre succesorul său, Daniil: „Niciun cuvânt de învățătură (către Marele Duce) nu se aude de la el și nu se întristează pentru nimeni, dar episcopii anteriori au stat la locurile lor în hainele lor și l-au întristat pe suveran pentru toți oamenii.” Slăbiciunea Bisericii a fost evidentă mai ales în cazul divorțului Marelui Duce de soția sa sterilă, Solomonia. Maxim Grecul și ierarhii răsăriteni, care și-au trimis votul, s-au pronunțat împotriva acestui divorț ilegal. Dar, ascultând de principe, Daniil a tuns-o cu forța pe Solomonia și l-a căsătorit pe Marele Duce cu Elena Glinskaia, mama lui Ivan cel Groaznic.

Cu Ivan cel Groaznic, tragedia Ortodoxiei moscovite atinge limita. Domnia lui Ivan cel Groaznic completează dezvoltarea teocrației ruse. În 1547 a fost uns rege, urmând exemplul, cum spunea el, al regilor greci și al străbunicului său Vladimir Monomah, și a devenit primul rege „născut natural”, „prin harul lui Dumnezeu”. În 1557 a primit confirmarea acestui rang de la ierarhii răsăriteni. Domnia sa a început cu o „introducere” memorabilă, promițătoare, în care glasul Bisericii părea să răsune din nou: glasul conștiinței, chemarea la „construcția” creștină. Aceasta a fost vremea Mitropolitului Macarie și a Sinodului Stoglav,

vremea desăvârșirii „Ortodoxiei ruse” în autoafirmarea sa națională, vremea lui Silvestru și a „Domostroi”... Vom spune mai jos că această „bunăstare” externă a fost în mare parte externă. Dar chiar și aceasta a fost întreruptă brusc când o reacție teribilă s-a instalat în anii șaizeci, acoperind întregul stat cu umbra sinistră a oprichninei. Victoria autocrației a fost udată cu sângele martiric al Mitropolitului Filip (1569). Denunțarea lui Ivan cel Groaznic a fost ultima denunțare publică și deschisă a Împărăției de către Biserică: „Sunt străin de țară și sunt gata să sufăr pentru adevăr: unde este credința mea dacă tac?”... Dar după el, Biserica a tăcut mult timp. Succesorii săi, Kirill și Antonie, au fost doar martori tăcuți ai faptelor lui Ivan cel Groaznic: „Unde sunt fețele profeților care au demascat nedreptățile țarilor? Unde este Ambrozie, care l-a smerit pe Teodosie? Unde este Ivan cel cu limbă de aur, care a demascat-o pe regina iubitoare de aur? Cine îi va apăra pe frații ofensați?” Biserica Rusă a învățat treptat să nu mai răspundă la aceste întrebări ale lui Kurbski... Sub slabul Feodor Ioanovici, Mitropolitul Dionisie era încă închis, îndrăznind (adevărat, nu numai „ecleziastic”, ci și într-o alianță politică cu Șuiski) să-l denunțe pe puternicul Godunov. Dar când, pe 26 ianuarie 1589, Patriarhul Ieremia al Constantinopolului l-a ridicat solemn pe Mitropolitul Iov la rangul de patriarh, iar doi ani mai târziu a sosit la Moscova carta care înființează patriarhatul în Rusia, Biserica Rusă nici măcar nu se mai afla în captivitatea statului - forma o singură lume cu acesta, încătușată de un mod de viață sacru.

Pe plan extern, așa cum am mai spus, odată cu Regatul Moscovit vine și desăvârșirea „Ortodoxiei Ruse”, autoafirmarea sa regală. Aceasta se exprimă, în primul rând, în „centralizarea” nu numai a vieții bisericești, ci și a însăși tradiției Bisericii Ruse. Cucerirea principatelor de către Moscova a corespuns unei cuceriri particulare a tuturor tradițiilor spirituale locale de către centrul bisericesc moscovit. Moscova ar trebui să devină centrul sfințeniei rusești: și acolo - adesea cu forța - sunt aduse sfintele moaște din orașele glorioase și antice. Icoana Mântuitorului este adusă de la Novgorod la Catedrala Adormirii Maicii Domnului, icoana Bunei Vestiri de la Ustiug, Biserica Pskov-Peșcerskaia de la Pskov, Hodegetria de la Vladimir, moaștele prințului Mihail și ale boierului său Feodor de la Cernigov. În același timp, se manifestă adesea uimitoarea meschinărie a naționalismului local: primul conducător moscovit din Novgorod, Serghie, nu a vrut să cinstească moaștele predecesorului său din Novgorod, Sfântul Moise, Ivan al III-lea, după ce a vizitat Mănăstirea Hutin, a umilit moaștele Sfântului Varlaam în fața moaștelor din Moscova și a fost adus în fire de apariția amenințătoare a focului subteran. Principalul inspirator și executor al acestei „centralizări” a fost Mitropolitul Macarie. În „Cetii-Minei” sale au fost adunate „toate cărțile citite care s-au găsit în pământul rusesc”. Viețile sfinților după zilele pomenirii lor, predici la sărbătorile lor, multe dintre lucrările lor, cărți întregi din Sfânta Scriptură și comentarii la ele. Colectarea întregii acestei comori de cărți „de către multe moșii și mulți scribi” a continuat timp de aproximativ 20 de ani.

Lui Macarie i se atribuie întocmirea Cărții Gradelor - o vastă colecție de informații despre istoria Rusiei... Un alt monument al acestei epoci, care reflectă etapa finală a ortodoxiei ruse, a rămas „Domostroiul” preotului Silvestru, contemporan și colaborator al lui Macarie. „Aceasta este o carte didactică, nu una descriptivă și conturează un ideal teoretic, mai degrabă decât să înfățișeze realitatea de zi cu zi” (Florovsky). Este cu atât mai important de remarcat conceptul său: dorința de a încadra totul, până la cele mai mici detalii ale vieții domestice, într-un sistem final, de a transforma întreaga viață într-un ritual. În acest ritual, alături de starea de spirit și ascetismul, fără îndoială, creștinismul, răzbate cu adevărat grosolănia asiatică: bătăile, de exemplu, devin unul dintre principalele mijloace de menținere a vieții creștine în splendoarea ei, precum și o metodă de educație. „Viziunea asupra lumii a persoanei ruse a fost simplificată până la extrem”, scrie profesorul Fedotov despre această epocă, „chiar și în comparație cu Evul Mediu, moscovitul este primitiv. El nu raționează, acceptă pe credință mai multe dogme pe care se bazează viața sa morală și socială. Dar chiar și în religie există ceva mai important pentru el decât dogma. Ritualul, repetarea periodică a anumitor gesturi, plecăciuni, formule verbale leagă viața vie, nu o lasă să se dezintegreze în haos, ba chiar îi conferă frumusețea unei vieți formalizate. Căci bărbatul moscovit, ca și bărbatul rus în toate încarnările sale, nu este lipsit de estetică. Abia acum această estetică devine din ce în ce mai grea. Frumusețea devine decor, corpulența idealul farmecului feminin. Creștinismul,odată cu eradicarea curenților mistici din regiunea Trans-Volga, se transformă din ce în ce mai mult într-o religie a materiei sacre. Acesta este ritualism, dar un ritualism teribil de exigent și eficient din punct de vedere moral. În ritualul său, asemenea unui evreu în drept, un moscovit găsește sprijin pentru o ispravă sacrificială"...

Însă tocmai pentru că „Domostroi” nu este o descriere, ci o „ideologie”, chiar în aparența sa se poate deslușI unul dintre semnele acelei profunde neplăceri spirituale, o criză autentică, care se ascunde în spatele „splenderii” și armoniei exterioare a vieții bisericești din Moscova. Ca să nu mai vorbim de numeroasele neajunsuri ale societății bisericești în sine - clerul, călugării, laicii - care sunt evidențiate de Sinodul de la Stoglav (conceput de Ivan cel Groaznic ca o corecție sau, după cum spunea părintele Florovsky, chiar o „reformă”), declinul educației, ritualismul, rămășițele păgânismului etc., nu putem să nu observăm fermentarea minților, întreruperile în gândire, anxietatea conștiinței bisericești în sine. O astfel de fermentație se simțea deja în secolul al XIV-lea în erezia novgorodeană a „Strigolnikilor”, o mișcare raționalistă și anti-ierarhică. Și mai „simptomatică” — în secolul al XV-lea — este erezia „iudaizanților”: în ea, o liberă gândire aparte se combină în mod bizar cu interese astrologice întunecate. Atunci începe faimoasa dispută dintre „iozefiți” — adică adepții lui Iosif de Volоțk — și „zavoljți” — călugării schiturilor de Transvolga, al căror principal ideolog și învățător a fost Sfântul Nil Sorski. În exterior, aceasta este o dispută despre posesiunile monahale, despre dreptul călugărilor de a deține „sate” — adică de a fi o clasă

de proprietate în stat, precum și despre executarea ereticilor. De fapt, desigur, se ciocnesc două interpretări diferite ale idealului creștin în sine. În „Căile teologiei rusești”, părintele G. Florovsky vorbește despre această ciocnire a „două adevăruri” și definește adevărul lui Iosif de Volоțk ca fiind „adevărul serviciului social”. „Însuși Iosif”, scrie el, „nu poate fi numit decât orice un lingușitor. Și nu este în niciun fel vinovat de indiferență sau lipsă de atenție față de vecinii săi. A fost un mare binefăcător, o «persoană slabă și plină de compasiune» și a apărat «satele» mănăstirilor tocmai de aceste motive filantropice și sociale. Iosif îl include pe țar însuși în același sistem al «poverii lui Dumnezeu» - iar țarul este supus legii și numai în limitele Legii și poruncilor lui Dumnezeu își deține puterea. Și nu este deloc potrivit să asculți de un țar nedrept sau «încăpățânat»”... Dar oricare ar fi adevărul interior al lui Iosif, sistemul său era prea potrivit caracterului de «povară» al statului moscovit, corespundea prea evident psihologiei sale utilitare, iar triumful său a fost un triumf nu al adevărului, ci al pericolului interior conținut în el, subordonarea psihologică a creștinismului față de această lume și nevoile sale. Din acest punct de vedere, înfrângerea mișcării transvolgăne, în ciuda complicării tuturor acestor dispute din motive politice, a fost și o suprimare a libertății spirituale a Bisericii, ireductibilitatea ei la un singur stat sau serviciu social. Poporul transvolgănesc a trăit după tradiția spirituală originală a Ortodoxiei - „procesul de formare spirituală și morală a personalității creștine”. Și din nou, în această experiență de autentică libertate spirituală, s-a trezit conștiința socială, un protest împotriva violenței religioase, împotriva „poverii” atotcuprinzătoare a Moscovei.împotriva subordonării complete a personalității umane față de „construcție”.

Dar mai ales, în spatele tuturor acestor dispute și întreruperi, se poate simți separarea treptată a Ortodoxiei ruse „oficiale” de tradițiile creative ale trecutului său universal. Eliberarea de dependența canonică de greci se transformă treptat în neîncredere față de tot ceea ce este grecesc în general, în opoziția propriei ortodoxii - rusești -, a propriei antichități - rusești - față de ortodoxia „greacă”. Acesta este sensul celebrului „Stoglavy Sobor” din 1551, convocat la inițiativa lui Ivan cel Groaznic, dar, mai ales, exprimând sentimentele lui Macarie și Silvestru. Sinodul trebuia să vindece deficiențele flagrante ale societății bisericești: planul lui Ivan cel Groaznic era, aparent, o reformă profundă și cuprinzătoare. Dar este caracteristic faptul că nici Ivan cel Groaznic, nici participanții la sinod nu au conceput aceste corecții ca pe un test al lor înșiși conform criteriilor fiabile ale Tradiției Ecumenice a Bisericii, ca pe o reînnoire creativă a lor în condiții noi. Lui Ivan cel Groaznic nu-i plăcea „credința greacă” și s-a inspirat din Occident. Însă Sinodul a răspuns la întrebările sale „liberale” afirmând vechile obiceiuri: și anume, vechile obiceiuri, ceea ce era pe vremea strămoșilor, nu adevărul. Astfel, eșecul complet de a corecta cărțile liturgice, o chestiune care se maturizase deja atunci, a dezvăluit absența oricărei perspective autentice în conștiința „întăritorilor” Ortodoxiei ruse - în traducerile semi-analfabete, nejustificate pe care

le-au aprobat, în neputința în determinarea criteriilor, ulcerul schismei era deja înrădăcinat. Aici, pentru prima dată, neîncrederea în gândire și creativitate a fost exprimată atât de puternic și clar: mântuirea constă doar în păstrarea strictă a vechilor obiceiuri, iar în acest conservatorism neputincios se dezvăluie întreaga tragedie, întreaga profunzime a separării Moscovei de cultura ortodoxă vie. Mântuirea era respectarea statutului, îndeplinirea ritualului. Dar ritualul, din cauza neînțelegerii lui de către oameni, devenise deja un scop în sine, astfel încât chiar și erorile evidente din text, sfințite de antichitate, s-au dovedit a fi inviolabile, iar corectarea lor era periculoasă pentru suflet. În cele din urmă, s-a dezvoltat o simplă frică de cărți și cunoaștere. Profesorii înșiși, potrivit lui Kurbsky, „i-au sedus pe tinerii harnici care doreau să învețe Scripturile, spunându-le: nu citiți multe cărți și i-au arătat pe cei care și-au pierdut mințile, iar el - așa că s-a apucat de cărți și el - așa a căzut în erezie". Tipografia din Moscova a fost închisă - iar „primii tipografi" ruși Ivan Fedorov și Piotr Timofeev au fost acuzați de erezie, apoi, „din cauza amărăciunii extreme din partea multora, șeful, preotul și profesorul" s-au retras în sudul Rusiei. Țarul însuși a apărat în cele din urmă tipărirea cărților și a redeschis tipografia în 1568.

Și numai în lumina acestei întreruperi a tradiției teologice creative putem înțelege semnificația fatală a acelei prime „întâlniri cu Occidentul" care a avut loc în Rusia simultan cu triumful țaratului moscovit. Ceea ce a fost fatal în legătură cu aceasta a fost faptul că nu a fost o întâlnire liberă, o dezbatere liberă: fie înlocuirea bizantinismului cu *influență* occidentală , fie o respingere totală a tot ceea ce era occidental, ca pe o ciumă. Autoafirmarea națională a Rusiei a fost dusă la bun sfârșit împotriva Bizanțului, dar odată cu aceasta a fost respinsă și moștenirea ortodoxă universală. Începând cu Ivan al III-lea, o adevărată pasiune pentru Occident a început în cercurile curții. Căsătoria lui Ivan al III-lea cu Sofia Paleologul, care a făcut oficial din Moscova moștenitoarea Bizanțului, a deschis de fapt ușa către Renașterea italiană, influențe occidentale complexe și contradictorii. Vasile al III-lea era și el occidental, iar medicul său, Nikolai Nemchin, a purtat chiar și corespondență despre unificarea Bisericilor. Este caracteristic faptul că atunci când la Novgorod, sub luminatul mitropolit Ghenadie, au început o nouă traducere a Bibliei în limba slavă, influența decisivă nu a fost textul grecesc (cu care nu s-au confruntat deloc), ci Vulgata latină. În general, „sub Ghenadie observăm o întreagă mișcare a stilului latin la Novgorod". Este la fel de evident că, în celebrul caz al funcționarului Viskovaty, tocmai inovațiile occidentale în pictura icoanelor au fost în discuție. Viskovaty nu a acceptat noul stil al icoanelor moscovite: și în ele a început să se simtă influența modelelor occidentale, în special a gravurilor, prevalența „alegorismului", a „povestirii" asupra hieratismului simbolic al „canonului" bizantin și rusesc vechi. Și, în final, o tragedie aparte emană din condamnarea Sfântului Maxim Grecul în 1521. Maxim însuși a petrecut mult timp în Occident și a parcurs un drum spiritual dificil. Dar în Rusia s-a dovedit a fi un apărător al tradiției paterne, al

tradițiilor creative ale Orientului creștin. Repetăm, nu întâlnirea cu Europa a fost fatală, ci natura neliberă a acestei întâlniri. Și dacă Moscova s-a protejat de Bizanț cu vechimea sa, atunci în cele din urmă s-a opus aceluiași „efect" al conștiinței față de Occident. Biserica a răspuns la infatuarea față de Occident „de la vârf" cu anateme - nu ereziilor occidentale, ci Occidentului însuși pentru că este Occident. „Când se amestecau esențialul cu neesențialul, viziunea religioasă rituală s-a extins la lucrurile și obiceiurile obișnuite de zi cu zi - tot ce era nativ, rusesc părea ortodox, tot ce era străin eretic și infidel. Rușii purtau barbă, iar barba devenea un semn esențial de apartenență la ortodoxie, iar bărbieritul - la erezia latină. «Stoglavul a decretat că nici slujbă de înmormântare, nici coțofană nu trebuie să se oficieze pentru un om cu barba rasă, nici prosforă, nici lumânări nu trebuie aduse la biserică pentru el - să fie numărat printre infideli» (P. V. Znamensky)... cu o astfel de psihologie, o întâlnire liberă, o dezbatere liberă - s-au dovedit a fi imposibile. Fie frică, fie închinare oarbă - acești doi poli ai atitudinii rusești față de Occident vor rămâne mult timp. Când, sub Godunov, mai mulți tineri au fost trimiși în străinătate pentru știință, nu s-au mai întors niciodată acasă, au rămas în Occident, au trădat ortodoxia.

Și așa cum era în Bizanțul osificat al secolelor trecute, în Regatul Moscovit există sfințenie, suflarea Duhului care respiră unde vrea, dispărând treptat în păduri, spre periferie, spre „periferie". Aceasta este epoca asceților nordici care au găsit libertatea interioară în lupta cu natura sălbatică și nemiloasă - Sfântul Alexandru de Svir, Cornelius de Komel, Macarie de Kolyazin, Savvati, Zosima, Herman de Solovețki, Antonie de Siiski, Nil de Stolbenski. Această listă de nume ar putea fi continuată. Sfințenia nu devine rară, „Sfânta Rusie" continuă să crească în paralel cu Rusia „mare-putere". Dar nu trebuie confundate. Nici adevărata sete de sfințenie nu moare. Poate că tocmai atunci, în epoca asprimei, a coborârii nivelului moral, a separării evlaviei și a decenței exterioare de inspirația lor morală și teologică, singurul ideal tangibil al întregii societăți devine o sfințenie absolută. În lume, se poate susține, proteja și repara imaginea creștină, dar este atât de evident că „lumea zace în rău" - și însăși „imaginea" sa creștină, toată această splendoare a vieții, a ritualului și a formei, este în cele din urmă umplută de o singură chemare: la plecarea completă, la o libertate transcendentală, la căutarea unui nou cer și a unui nou pământ, în care trăiește adevărul. Apoi, în epoca acestei „povere" de stat, viața fixă, statică, grea „sacralitate", un tip de rătăcitor, un vagabond, un căutător etern al Spiritului și al adevărului, liber de libertatea renunțării complete, dar găsind în ea unitatea cu oamenii și natura. În spatele Rusiei ceremoniale, mulțumite de sine, de zi cu zi, se naște o alta - una lipsită de viață, „ușoară", toată iluminată de viziunea unei alte lumi ideale: iubitoare, dreaptă, veselă. Acest maximalism spiritual nu se răzvrătește împotriva Bisericii, nu neagă nimic în ea, dimpotrivă, trăiește din harul primit de la ea, ci se creează un obicei periculos de a separa „obiectivul" în Biserică - adică harul însuși, de purtătorii săi, de societatea bisericească însăși. Persoana rusă crede

în necesitatea unui preot ca înfăptuitor al sacramentelor, dar încetează să mai aștepte altceva de la el: învățătură, conducere, exemplu moral. Și ce s-ar putea aștepta cineva de la cler, cu absența completă a unei școli, cu o dependență tot mai mare de turma sa, sărăcie, opresiune și grosolănie. Este suficient să citești regulile Sinodului Stoglav despre clerul alb pentru a te convinge de declinul nivelului său în epoca moscovită. „Preotul" încetează să mai fie capul, părintele, pastorul comunității pentru a deveni un „reparator de cereri". Și prin urmare, sufletele vii nu caută să-și potolească setea spirituală, conducerea spirituală din ierarhia oficială, ci din bătrâni, sfinți, pustnici. Societatea-Biserică cade din însăși conștiința Bisericii. Lumea păcătoasă rămâne, și în ea izvoarele harului, „centre" separate, a căror atingere devine un vis prețuit. Viața spirituală pătrunde tot mai adânc în niște „subterești", devine un râu subteran misterios, care nu seacă niciodată în Rusia, dar are din ce în ce mai puțină influență asupra vieții statului, a societății și, în cele din urmă, a Bisericii însăși.

În istoria ortodoxiei ruse, perioada Moscovei nu marchează o eră „organică", ci un punct de cotitură profund, o criză și o diviziune.

În lumina acestei crize, trebuie să interpretăm și secolul al XVII-lea, ultimul secol al Rusiei pre-Petrine. Începe cu Timpul Necazurilor și se termină cu Petru. A fost adesea pus în contrast cu epoca următoare ca „un fundal întunecat al marilor transformări, un secol de stagnare și stagnare". Există foarte puțin adevăr într-o astfel de caracterizare. Da, mulți oameni încă trăiesc în această perioadă conform vechilor obiceiuri și obiceiuri. Mulți simt chiar o nevoie acută de a-și înlănțui întreaga viață într-un ritual solemn, sfințit, dacă nu chiar sacru. Dar tocmai atunci când viața de zi cu zi se prăbușește, oamenii încep de obicei să rezoneze și să se îngrijoreze de inviolabilitatea fundamentelor și tradițiilor paterne. Și astfel, în patosul cotidian al secolului al XVII-lea, se simte mai degrabă această autoapărare tardivă împotriva începutului dezintegrării cotidiene, o „fugă decadentă în ritual, mai degrabă decât în integritatea și forța imediată a vieții de zi cu zi" (Florovsky). În secolul al XVII-lea, criza Ortodoxiei Moscovei este dezvăluită și expusă, calea Moscovei se dovedește a fi un punct mort. Punctul mort face ca ruptura lui Petru să fie inevitabilă.

Două teme principale definesc viața Bisericii Ruse în secolul al XVII-lea. Acestea sunt întâlnirea cu Occidentul prin intermediul Ortodoxiei „Kievenești", pe de o parte, și schisma Vechilor Credincioși, pe de altă parte. Ambele au o semnificație istorică enormă.

Prima ne duce înapoi la Mitropolia Kievului, care, așa cum am văzut, a rămas în afara limitelor ortodoxiei moscovite în secolul al XIV-lea, în momentul începerii

adunării pământului rusesc în jurul Moscovei. Această divizare a Bisericii Ruse în două mitropolii se explică în primul rând printr-un motiv politic: rivalitatea dintre Moscova și Lituania pentru locul central în „adunarea” statului. În secolul al XIV-lea, Lituania era de fapt pământ rusesc și nu putea pretinde adunarea apanajelor mai prejos decât Moscova. De aici și dorința prinților lituanieni de a-și înființa propria mitropolie, independentă de Moscova, care a fost încununată de succes la sfârșitul secolului al XV-lea. Dar chiar mai devreme, datorită căsătoriei lui Jagiello cu Eduva Poloniei (1386), Principatul Lituanian s-a aflat mai întâi într-o „uniune personală” cu Polonia, iar apoi - după ultima ascensiune a independenței Lituaniene sub Vitovt (1398) - în unitate statală definitivă cu aceasta. Aceasta înseamnă că de la mijlocul secolului al XV-lea Mitropolia sud-vestică s-a aflat sub stăpânirea regilor romano-catolici, în contact direct mai întâi cu catolicismul, mai târziu cu protestantismul, sub presiunea neîncetată și foarte puternică a heterodoxiei. Este imposibil să descriem aici istoria acestei lupte tragice: este greu de imaginat ceva mai îndepărtat de adevărata unitate a Bisericii decât ceea ce s-a desfășurat atunci „prin foc și sabie”, s-a desfășurat în minciună și violență, a frânt sufletul poporului timp de secole, a otrăvit creștinismul cu ură elementară și s-a numit „unire” - adică unificare! Unirea de la Brest-Litovsk din 1596, după care a început o perioadă de persecuții sângeroase ale Ortodoxiei în Galiția, Lituania și Volînia (imaginea sinistră a lui Iosafat Kontsevici!) - este o completare demnă a „uniunilor” bizantine, cu singura diferență că acestea din urmă, „datorită” jugului turcesc, s-au dovedit a fi efemere, în timp ce Unirea de la Brest-Litovsk a otrăvit slavii din sud-vest cu ură, dezbinări și discordie pentru multe secole de acum înainte: adevărate persecuții ale Ortodoxiei au izbucnit aici încă din secolul al XX-lea! Dar această istorie este marcată și de un alt lucru: când până la sfârșitul secolului al XVI-lea aproape întreaga ierarhie ortodoxă a fost sedusă de unire (sau mai degrabă de drepturile episcopilor și moșiilor catolice poloneze), apărarea Ortodoxiei a fost asumată, pe de o parte, de „inteligența” ortodoxă, iar pe de altă parte - de oamenii bisericii înșiși. Primul centru cultural a fost creat în anturajul influentului prinț Ostrojski, a fost fondată o școală superioară, ortodoxia a fost apărată cu condeiul și cartea. Prințul Kurbski și primul tipograf rus Ivan Fedorov au fugit aici din Moscova, iar faimoasa Biblie de la Ostroj a fost tipărită aici (1580-1581). Este adevărat, ei s-au certat mai mult cu protestantismul, care se întărea în Polonia și Lituania la acea vreme, dar însăși ideea de muncă culturală în ortodoxie, acest prim centru al tradiției „slavo-grecești”, este importantă. Și totuși, în fața teribilului atac al iezuiților, început în anii optzeci ai secolului al XV-lea (aceștia au fost trimiși în Polonia pentru a lupta împotriva protestanților), factorul decisiv a fost rezistența poporului, care și-a găsit expresia în frății.Patriarhul Ioachim al Antiohiei, în timpul trecerii sale prin Rusia în 1586, a dat o cartă vechii frății din Lviv: aceasta putea să-i denunțe pe cei care erau contrari legii lui Hristos, chiar să-i excomunică din Biserică și să-i denunțe pe episcopi înșiși. După Lviv, au apărut frății la Vilnius, Moghilev, Polotsk și în alte orașe. „După Sinodul de la Brest, frățiile au devenit punctele

principale ale polemicilor literare și ale lucrărilor teologice. Frățiile au organizat școli, au deschis tipografii, au publicat cărți”... În 1615, a apărut celebra Frăție din Kiev și, cu ajutorul cazacilor, a fost deschisă Școala Frăției: aici a fost creat principalul centru al Ortodoxiei sud-vestice.

Însă dacă primele influențe aici au fost cele ale tradiției bizantine, foarte curând aceasta a început să se amestece din ce în ce mai mult cu influențele occidentale. Combătând latinismul, „s-au orientat în mod necesar către cărțile occidentale. Noua generație trecea deja printr-o școală complet occidentală. Exemplul occidental, latin, era și el atractiv” (Florovsky). Și întreaga idee, întreaga semnificație a acestui capitol din Kiev din istoria Ortodoxiei este că atunci teologia ortodoxă, în numele protejării Ortodoxiei de uniunea agresivă, s-a înarmat treptat cu arme occidentale, a „transferat” treptat tradiția ortodoxă în categorii latine, scolastice. Influența decisivă a fost celebrul mitropolit al Kievului, Petru Movilă (1633-1647): „A fost un occidental convins, un occidental în gusturi și obiceiuri”. Și la Kiev, spre deosebire de școala Bratsk - slavo-greacă, a fondat o școală complet latino-poloneză, care a absorbit curând școala Bratsk. „Programul acestei școli a fost preluat de la școlile iezuite”, iar profesorii care predau acolo erau cei care trecuseră prin colegiile iezuite poloneze. Aici, chestiunea ortodoxiei și catolicismului s-a transformat într-o chestiune de „jurisdicție”: acești occidentali nu mai simțeau diferența de credință, sau mai degrabă, întreaga lor mentalitate era deja în întregime latină. Iar principalul monument teologic al acestei mișcări, „Confesiunea ortodoxă” (de obicei inscripționată cu numele lui Mogila), era în esență o confesiune latină și era scrisă în latină. Este adevărat, ea respingea primatul papal, dar întregul său spirit era catolic. Odată cu Mogila, a început pătrunderea formulelor și teoriilor latine în cultul ortodox.

Și astfel, în istoria Ortodoxiei ruse, inocularea acestui „baroc ucrainean” s-a dovedit a fi extrem de importantă - chiar înainte de Petru cel Mare și „fereastra sa către Europa”, a făcut ca toată teologia rusă, toată școala teologică rusă să depindă de Occident. „Un călugăr rus occidental, educat într-o școală latină sau într-o școală rusă organizată după modelul acesteia, a fost primul conducător al științei occidentale, chemat la Moscova” (Kliucevski). Părinții noii teologii școlare ruse au fost doi „latiniști” evidenți - Simeon de Polotsk și Paisie Ligarid. Iezuiții au apărut chiar la Moscova, iar disputa „despre vremea schimbării Sfintelor Daruri”, care a apărut la Moscova în anii șaptezeci, a fost o dispută tipic occidentală prin însăși tema sa. Primele școli au fost deschise la Moscova după modelul Kievului - și când a venit reforma lui Petru cel Mare, știința teologică rusă ar fi deja „occidentală”! Biserica nu a putut contracara aceste influențe. Încă o dată, aceasta nu a fost o întâlnire liberă a tradiției ortodoxe cu Occidentul, a fost cucerirea Ortodoxiei neînarmate de către „latinism”.

Istoria tragică a Schismei mărturisește aceeași criză a Tradiției. Cauza sa principală a fost problema corectării cărților bisericești, dar în spatele acestei întrebări în conștiința bisericească stăteau întrebări și îndoieli mai profunde. Odată cu Timpul Tulburărilor, „izolarea” Regatului Moscovit a luat sfârșit, acesta aflându-se la o răscruce sau chiar la o bifurcație de drumuri. Întâlnirile cu străinii, legăturile mai frecvente și consolidate cu Kievul, cu Orientul și, de asemenea, cu Occidentul, au cerut direct și urgent „punerea în ordine” a propriei economii bisericești, au trezit gândirea, au dezvăluit unilateralitatea, insuficiența și vulnerabilitatea tradițiilor moscovite. Chestiunea cărților liturgice a fost deosebit de acută în legătură cu tipărirea cărților. Existau prea multe discrepanțe în manuscrise. În funcție de ce exemplare să se tipărească? Cărțile „tiparii lituaniene” au ridicat îndoieli cu privire la ortodoxie, cele rusești s-au dovedit a fi corupte și contradictorii. Sub Mihail Feodorovici, disputele au ajuns de mai multe ori la punctul de rupturi și condamnări bruște: cum ar fi condamnarea în 1618 a Arhimandritului Trinității, Dionisie, care a corectat Trebnikul. Deja în pasiunea acestui proces se poate simți tulburarea, anxietatea conștiinței bisericești. Odată cu urcarea la tron a lui Alexei Mihailovici, sentimentele „reformiste” s-au intensificat la curte. Aceasta a fost o perioadă de consolidare a influenței kieviene la Moscova, un aflux de occidentali în Rusia. Dar merită remarcată în mod special restabilirea legăturilor strânse cu Răsăritul ortodox: sub Alexei Mihailovici, vedem patriarhi răsăriteni la Moscova de mai multe ori: participă atât la cazul Nikon, cât și la condamnarea „vechii credințe”, se poartă corespondență activă cu ei, rușii înșiși sunt trimiși în Răsărit. Și astfel, destul de ciudat, tocmai aceste noi legături cu grecii se dovedesc a fi una dintre sursele schismei și neliniștii. În cele din urmă, s-a decis corectarea cărților după modele grecești. Acest motiv „grec” vine de la țar și din cercul de „zeloți” apropiați de el. Dar tragedia este că, acceptând „grecul”, la Moscova nu au mai înțeles calitatea acestui „grec” - de foarte multe ori răsfățat nu mai puțin decât rusul, că toată „legea” era în absența completă a unei perspective culturale și teologice. Și prea des autoritățile erau oameni suspicioși din Est, care căutau pomană sau profit la Moscova și deveneau accidental profesori. Corectarea cărților a fost inspirată nu atât de o întoarcere la „spiritul și adevărul” cultului ortodox, cât de dorința de uniformitate și adesea de grecofilie frivolă. Rolul Patriarhului Nikon s-a dovedit a fi deosebit de fatal. El „avea o tendință aproape morbidă de a refăcea și traduce totul în greacă, așa cum Petru a avut mai târziu o pasiune pentru a refăcea pe toată lumea și totul în germană sau olandeză. Sunt înrudiți și prin această ciudată ușurință de a rupe cu trecutul, această absență neașteptată a existenței, a intenționalității și artificialității în acțiune.” (Florovsky). Prea multe blesteme și anateme au fost impuse imediat, prea multe au fost îndeplinite prin ordin și decret... Dar, ceea ce este și mai rău, cărțile grecești tipărite la Veneția s-au dovedit adesea suspecte,„Cu gândire latină” - așa cum erau edițiile lui Petru Movilă de la Kiev. Aceasta nu înseamnă că zeloții „vechii credințe”: Avvakum și cei de aceeași vârstă aveau dreptate; dar erau tulburați de această „negare

totală a întregului rit și ritual rusesc vechi", de această aliniere cu kieveenii suspicioși și cu grecii nu mai puțin suspicioși, mulți dintre ei, într-adevăr, studiaseră la Roma și, în acest scop, acceptaseră chiar și credința latină pentru o vreme. Aici schisma își dobândește toată profunzimea tragică, ca o dispută despre istorie și, în special, despre sensul ortodoxiei ruse în ea, despre soarta Împărăției creștine. În termeni simpli, anxietatea schismaticilor poate fi exprimată astfel: dacă tot acest trecut sacru și sfânt al Moscovei, dacă a Treia Romă - ultima fortăreață și speranță a Ortodoxiei, se dovedește, așa cum susțin „inovatorii", a fi vinovată de atâtea erori și distorsiuni, aproape de abatere de la adevăr (de exemplu, Sinodul din 1656 a condamnat semnul crucii cu două degete ca fiind „nestorian"!), atunci nu înseamnă oare că istoria se apropie de sfârșit - și Antihrist este aproape. „Deloc un «rit», ci «Antihrist» este tema și misterul Schismei Ruse... Întregul sens și patos al primei rezistențe schismatice nu constă în atașamentul «oarb» față de ritualul individual sau de fleacuri cotidiene. Ci tocmai în această presupunere apocaliptică fundamentală." (Florovsky). Schisma nu este altceva decât pedeapsa pentru visul moscovit al unui mod de viață sacru, al întrupării perfecte în istorie, pe pământ, a ultimei Împărății. Și chiar mai profund - prețul pentru anti-istoricismul fundamental al teocrației bizantine, care a respins creștinismul ca cale și creativitate, care a vrut să oprească istoria în „repetiția eternă" a unui mister atotcuprinzător. Aici au fost dezvăluite atât maximalismul acestei teorii, cât și limitele sale: la urma urmei, toată Ortodoxia era măsurată prin exterior, prin ritual și cuvinte, disputa nu a ieșit niciodată din această cazuistică rituală sufocantă. Într-un anumit sens, schisma a smuls cu adevărat din Biserică cele mai bune forțe ale sale - pe cei pentru care modul de viață și viața de zi cu zi nu erau valori autosuficiente, ci o manifestare a maximalismului intern în înțelegerea creștinismului și aplicarea sa în istorie. Acești oameni trăiau după un plan holistic pentru lumea creștină: nu este vina lor că acest plan în sine, atât în Bizanțul târziu, cât și mai ales la Moscova, a fost separat de sursele vii, de inspirația creatoare a Bisericii primare, restrâns la Tipic și Domostroi. Dar adversarii lor nu și-au alimentat reforma pe tradiție sau adevăr: noile cărți s-au dovedit a fi mai bune decât cele vechi, mai corecte, mai semnificative. Însă ierarhia, după ce a acceptat atât de ușor această reformă, fără a aprofunda însăși izvoarele credinței și învățăturile Bisericii, va accepta prea ușor alte reforme: atâta timp cât acestea vin de la autorități, sunt făcute „prin Voința Supremă"... Schismaticii s-au opus nu atât Bisericii, cât Împărăției - ci în numele acelei teorii a Împărăției, care, oricât de superficială și îngustă ar deveni, vedea, voia să vadă în ea Împărăția slujind lui Hristos. Adversarii lor, însă, aproape că nu mai simțeau această metamorfoză apropiată a teocrației creștine în absolutism.că zeloții „vechii credințe" aveau dreptate: Avvakum și cei de soi; dar erau tulburați de această „negare din toată inima a întregului rit și ritual rusesc vechi", această aliniere cu kievienii suspicioși și cu grecii nu mai puțin suspicioși, mulți dintre ei, într-adevăr, au studiat la Roma și, în acest scop, au acceptat chiar și credința latină pentru o vreme. Aici schisma își dobândește

toată profunzimea tragică, ca o dispută despre istorie și, în special, despre sensul ortodoxiei ruse în ea, despre soarta Împărăției creștine. În termeni simpli, anxietatea schismaticilor poate fi exprimată astfel: dacă tot acest trecut sacru și sfânt al Moscovei, dacă a Treia Romă - ultima fortăreață și speranță a ortodoxiei, se dovedește, așa cum susțin „inovatorii", a fi vinovată de atâtea erori și distorsiuni, aproape de a se îndepărta de adevăr (de exemplu, Sinodul din 1656 a condamnat semnul crucii cu două degete ca fiind „nestorian"!), atunci nu înseamnă asta că istoria se apropie de sfârșit - și că Anticristul este aproape. „Deloc un «rit», ci «Antihristul» este tema și misterul schismei rusești... Întregul sens și patos al primei rezistențe schismatice nu constă în atașamentul «orb» față de ritualul individual sau de fleacuri cotidiene. Ci tocmai în această presupunere apocaliptică fundamentală." (Florovsky). Schisma nu este altceva decât pedeapsa pentru visul moscovit al unui mod de viață sacru, al întrupării perfecte în istorie, pe pământ, a ultimei Împărății. Și chiar mai adânc - prețul pentru anti-istoricismul fundamental al teocrației bizantine, care a respins creștinismul ca cale și creativitate, care a vrut să oprească istoria în «repetiția eternă» a unui mister atotcuprinzător. Aici au fost dezvăluite atât maximalismul acestei teorii, cât și limitele sale: la urma urmei, toată ortodoxia era măsurată prin exterior, prin ritual și cuvinte, disputa nu a ieșit niciodată din această cazuistică rituală sufocantă. Într-un anumit sens, schisma a smuls cu adevărat din Biserică cele mai bune forțe ale sale - pe cei pentru care modul de viață și viața de zi cu zi nu erau valori autosuficiente, ci o manifestare a maximalismului intern în înțelegerea creștinismului și aplicarea acestuia în istorie. Acești oameni trăiau după un plan holistic pentru lumea creștină: nu este vina lor că acest plan în sine, atât în Bizanțul târziu, cât și mai ales la Moscova, a fost separat de sursele vii, de inspirația creatoare a Bisericii primare, restrâns la Tipic și Domostroi. Dar adversarii lor nu și-au alimentat reforma pe baza tradiției sau a adevărului: noile cărți s-au dovedit a fi mai bune decât cele vechi, mai corecte, mai semnificative. Însă ierarhia, după ce a acceptat atât de ușor această reformă, fără a aprofunda însăși izvoarele credinței și învățăturile Bisericii, va accepta prea ușor alte reforme: atâta timp cât acestea vin de la autorități, sunt făcute „prin Voința Supremă"... Schismaticii s-au opus nu atât Bisericii, cât Împărăției - ci în numele acelei teorii a Împărăției, care, oricât de superficială și îngustă ar deveni, vedea, voia să vadă în ea Împărăția slujind lui Hristos. Adversarii lor, însă, aproape că nu mai simțeau această metamorfoză apropiată a teocrației creștine în absolutism.că zeloții „vechii credințe" aveau dreptate: Avvakum și cei de soi; dar erau tulburați de această „negare din toată inima a întregului rit și ritual rusesc vechi", această aliniere cu kievienii suspicioși și cu grecii nu mai puțin suspicioși, mulți dintre ei, într-adevăr, au studiat la Roma și, în acest scop, au acceptat chiar și credința latină pentru o vreme. Aici schisma își dobândește toată profunzimea tragică, ca o dispută despre istorie și, în special, despre sensul ortodoxiei ruse în ea, despre soarta Împărăției creștine. În termeni simpli, anxietatea schismaticilor poate fi exprimată astfel: dacă tot acest trecut sacru și sfânt al Moscovei, dacă a

Treia Romă - ultima fortăreață și speranță a ortodoxiei, se dovedește, așa cum susțin „inovatorii”, a fi vinovată de atâtea erori și distorsiuni, aproape de a se îndepărta de adevăr (de exemplu, Sinodul din 1656 a condamnat semnul crucii cu două degete ca fiind „nestorian”!), atunci nu înseamnă asta că istoria se apropie de sfârșit - și că Anticristul este aproape. „Deloc un «rit», ci «Antihristul» este tema și misterul schismei rusești... Întregul sens și patos al primei rezistențe schismatice nu constă în atașamentul «orb» față de ritualul individual sau de fleacuri cotidiene. Ci tocmai în această presupunere apocaliptică fundamentală.” (Florovsky). Schisma nu este altceva decât pedeapsa pentru visul moscovit al unui mod de viață sacru, al întrupării perfecte în istorie, pe pământ, a ultimei Împărății. Și chiar mai adânc - prețul pentru anti-istoricismul fundamental al teocrației bizantine, care a respins creștinismul ca cale și creativitate, care a vrut să oprească istoria în «repetiția eternă» a unui mister atotcuprinzător. Aici au fost dezvăluite atât maximalismul acestei teorii, cât și limitele sale: la urma urmei, toată ortodoxia era măsurată prin exterior, prin ritual și cuvinte, disputa nu a ieșit niciodată din această cazuistică rituală sufocantă. Într-un anumit sens, schisma a smuls cu adevărat din Biserică cele mai bune forțe ale sale - pe cei pentru care modul de viață și viața de zi cu zi nu erau valori autosuficiente, ci o manifestare a maximalismului intern în înțelegerea creștinismului și aplicarea acestuia în istorie. Acești oameni trăiau după un plan holistic pentru lumea creștină: nu este vina lor că acest plan în sine, atât în Bizanțul târziu, cât și mai ales la Moscova, a fost separat de sursele vii, de inspirația creatoare a Bisericii primare, restrâns la Tipic și Domostroi. Dar adversarii lor nu și-au alimentat reforma pe baza tradiției sau a adevărului: noile cărți s-au dovedit a fi mai bune decât cele vechi, mai corecte, mai semnificative. Însă ierarhia, după ce a acceptat atât de ușor această reformă, fără a aprofunda însăși izvoarele credinței și învățăturile Bisericii, va accepta prea ușor alte reforme: atâta timp cât acestea vin de la autorități, sunt făcute „prin Voința Supremă”... Schismaticii s-au opus nu atât Bisericii, cât Împărăției - ci în numele acelei teorii a Împărăției, care, oricât de superficială și îngustă ar deveni, vedea, voia să vadă în ea Împărăția slujind lui Hristos. Adversarii lor, însă, aproape că nu mai simțeau această metamorfoză apropiată a teocrației creștine în absolutism.această aliniere cu kievienii suspicioși și cu grecii nu mai puțin suspicioși, mulți dintre ei, într-adevăr, au studiat la Roma și, în acest scop, au acceptat chiar și credința latină pentru o vreme. Aici schisma își capătă toată profunzimea tragică, ca o dispută despre istorie și, în special, despre sensul Ortodoxiei ruse în ea, despre soarta Împărăției creștine. În formă simplă, alarma schismaticilor poate fi exprimată astfel: dacă tot acest trecut sacru și sfânt al Moscovei, dacă a Treia Romă - ultima fortăreață și speranță a Ortodoxiei, se dovedește, așa cum susțin „inovatorii”, a fi vinovată de atâtea greșeli și distorsiuni, aproape de a se îndepărta de adevăr (de exemplu, Conciliul din 1656 a condamnat semnul crucii cu două degete ca fiind „nestorian”!), atunci nu înseamnă asta că istoria se apropie de sfârșit - și că Anticristul este aproape. „Deloc un «rit», ci «Antihristul» este tema și misterul schismei rusești... Întregul

sens și patos al primei rezistențe schismatice nu constă în atașamentul «orb» față de ritualul individual sau de fleacuri cotidiene. Ci tocmai în această presupunere apocaliptică fundamentală.” (Florovsky). Schisma nu este altceva decât prețul plătit pentru visul moscovit al unui mod de viață sacru, al întrupării perfecte în istorie, pe pământ, a ultimei Împărății. Și chiar mai profund - prețul plătit pentru anti-istoricismul fundamental al teocrației bizantine, care a respins creștinismul ca cale și creativitate, care a vrut să oprească istoria în «repetiția eternă» a unui mister atotcuprinzător. Aici au fost dezvăluite atât maximalismul acestei teorii, cât și limitele sale: la urma urmei, toată Ortodoxia era măsurată prin exterior, prin ritual și cuvinte, disputa nu a ieșit niciodată din această cazuistică rituală sufocantă. Într-un anumit sens, schisma a smuls cu adevărat cele mai bune forțe din Biserică - pe cei pentru care modul de viață și viața de zi cu zi nu erau valori autosuficiente, ci o manifestare a maximalismului intern în înțelegerea creștinismului și aplicarea acestuia în istorie. Acești oameni trăiau după un plan holistic pentru lumea creștină: nu este vina lor că acest plan în sine, atât în Bizanțul târziu, cât și mai ales la Moscova, a fost separat de sursele vii, de inspirația creatoare a Bisericii primare, restrâns la Tipic și Domostroi. Dar adversarii lor nu și-au alimentat reforma cu tradiție sau adevăr: noile cărți s-au dovedit a fi mai bune decât cele vechi, mai corecte, mai semnificative. Însă ierarhia, după ce a acceptat atât de ușor această reformă, fără a aprofunda însăși sursele credinței și învățăturile Bisericii, va accepta prea ușor alte reforme: atâta timp cât acestea vin de la autorități, sunt făcute „prin Voința Supremă”... Schismaticii s-au opus nu atât Bisericii, cât Împărăției - ci în numele acelei teorii a Împărăției, care, oricât de superficială și îngustă ar deveni, vedea, voia să vadă în ea Împărăția slujind lui Hristos. Adversarii lor, însă, aproape că nu mai simțeau această metamorfoză apropiată a teocrației creștine în absolutism.această aliniere cu kievienii suspicioși și cu grecii nu mai puțin suspicioși, mulți dintre ei, într-adevăr, au studiat la Roma și, în acest scop, au acceptat chiar și credința latină pentru o vreme. Aici schisma își capătă toată profunzimea tragică, ca o dispută despre istorie și, în special, despre sensul Ortodoxiei ruse în ea, despre soarta Împărăției creștine. În formă simplă, alarma schismaticilor poate fi exprimată astfel: dacă tot acest trecut sacru și sfânt al Moscovei, dacă a Treia Romă - ultima fortăreață și speranță a Ortodoxiei, se dovedește, așa cum susțin „inovatorii”, a fi vinovată de atâtea greșeli și distorsiuni, aproape de a se îndepărta de adevăr (de exemplu, Conciliul din 1656 a condamnat semnul crucii cu două degete ca fiind „nestorian”!), atunci nu înseamnă asta că istoria se apropie de sfârșit - și că Anticristul este aproape. „Deloc un «rit», ci «Antihristul» este tema și misterul schismei rusești... Întregul sens și patos al primei rezistențe schismatice nu constă în atașamentul «orb» față de ritualul individual sau de fleacuri cotidiene. Ci tocmai în această presupunere apocaliptică fundamentală.” (Florovsky). Schisma nu este altceva decât prețul plătit pentru visul moscovit al unui mod de viață sacru, al întrupării perfecte în istorie, pe pământ, a ultimei Împărății. Și chiar mai profund - prețul plătit pentru anti-istoricismul fundamental

al teocrației bizantine, care a respins creștinismul ca cale și creativitate, care a vrut să oprească istoria în «repetiția eternă» a unui mister atotcuprinzător. Aici au fost dezvăluite atât maximalismul acestei teorii, cât și limitele sale: la urma urmei, toată Ortodoxia era măsurată prin exterior, prin ritual și cuvinte, disputa nu a ieșit niciodată din această cazuistică rituală sufocantă. Într-un anumit sens, schisma a smuls cu adevărat cele mai bune forțe din Biserică - pe cei pentru care modul de viață și viața de zi cu zi nu erau valori autosuficiente, ci o manifestare a maximalismului intern în înțelegerea creștinismului și aplicarea acestuia în istorie. Acești oameni trăiau după un plan holistic pentru lumea creștină: nu este vina lor că acest plan în sine, atât în Bizanțul târziu, cât și mai ales la Moscova, a fost separat de sursele vii, de inspirația creatoare a Bisericii primare, restrâns la Tipic și Domostroi. Dar adversarii lor nu și-au alimentat reforma cu tradiție sau adevăr: noile cărți s-au dovedit a fi mai bune decât cele vechi, mai corecte, mai semnificative. Însă ierarhia, după ce a acceptat atât de ușor această reformă, fără a aprofunda însăși sursele credinței și învățăturile Bisericii, va accepta prea ușor alte reforme: atâta timp cât acestea vin de la autorități, sunt făcute „prin Voința Supremă”... Schismaticii s-au opus nu atât Bisericii, cât Împărăției - ci în numele acelei teorii a Împărăției, care, oricât de superficială și îngustă ar deveni, vedea, voia să vadă în ea Împărăția slujind lui Hristos. Adversarii lor, însă, aproape că nu mai simțeau această metamorfoză apropiată a teocrației creștine în absolutism.În termeni simpli, anxietatea schismaticilor poate fi exprimată astfel: dacă tot acest trecut sacru și sfânt al Moscovei, dacă a Treia Romă - ultima fortăreață și speranță a Ortodoxiei, se dovedește, așa cum susțin „inovatorii”, a fi vinovată de atâtea erori și distorsiuni, aproape de abatere de la adevăr (de exemplu, Sinodul din 1656 a condamnat semnul crucii cu două degete ca fiind „nestorian”!), atunci nu înseamnă oare că istoria se apropie de sfârșit - și Antihrist este aproape. „Deloc un «rit», ci «Antihrist» este tema și misterul Schismei Ruse... Întregul sens și patos al primei rezistențe schismatice nu constă în atașamentul «oarb» față de ritualul individual sau de fleacuri cotidiene. Ci tocmai în această presupunere apocaliptică fundamentală.” (Florovsky). Schisma nu este altceva decât pedeapsa pentru visul moscovit al unui mod de viață sacru, al întrupării perfecte în istorie, pe pământ, a ultimei Împărății. Și chiar mai profund - prețul pentru anti-istoricismul fundamental al teocrației bizantine, care a respins creștinismul ca cale și creativitate, care a vrut să oprească istoria în „repetiția eternă” a unui mister atotcuprinzător. Aici au fost dezvăluite atât maximalismul acestei teorii, cât și limitele sale: la urma urmei, toată Ortodoxia era măsurată prin exterior, prin ritual și cuvinte, disputa nu a ieșit niciodată din această cazuistică rituală sufocantă. Într-un anumit sens, schisma a smuls cu adevărat din Biserică cele mai bune forțe ale sale - pe cei pentru care modul de viață și viața de zi cu zi nu erau valori autosuficiente, ci o manifestare a maximalismului intern în înțelegerea creștinismului și aplicarea sa în istorie. Acești oameni trăiau după un plan holistic pentru lumea creștină: nu este vina lor că acest plan în sine, atât în Bizanțul târziu, cât și mai ales la Moscova, a fost

separat de sursele vii, de inspirația creatoare a Bisericii primare, restrâns la Tipic și Domostroi. Dar adversarii lor nu și-au alimentat reforma pe tradiție sau adevăr: noile cărți s-au dovedit a fi mai bune decât cele vechi, mai corecte, mai semnificative. Însă ierarhia, după ce a acceptat atât de ușor această reformă, fără a aprofunda însăși izvoarele credinței și învățăturile Bisericii, va accepta prea ușor alte reforme: atâta timp cât acestea vin de la autorități, sunt făcute „prin Voința Supremă”... Schismaticii s-au opus nu atât Bisericii, cât Împărăției - ci în numele acelei teorii a Împărăției, care, oricât de superficială și îngustă ar deveni, vedea, voia să vadă în ea Împărăția slujind lui Hristos. Adversarii lor, însă, aproape că nu mai simțeau această metamorfoză apropiată a teocrației creștine în absolutism.În termeni simpli, anxietatea schismaticilor poate fi exprimată astfel: dacă tot acest trecut sacru și sfânt al Moscovei, dacă a Treia Romă - ultima fortăreață și speranță a Ortodoxiei, se dovedește, așa cum susțin „inovatorii”, a fi vinovată de atâtea erori și distorsiuni, aproape de abatere de la adevăr (de exemplu, Sinodul din 1656 a condamnat semnul crucii cu două degete ca fiind „nestorian”!), atunci nu înseamnă oare că istoria se apropie de sfârșit - și Antihrist este aproape. „Deloc un «rit», ci «Antihrist» este tema și misterul Schismei Ruse... Întregul sens și patos al primei rezistențe schismatice nu constă în atașamentul «oarb» față de ritualul individual sau de fleacuri cotidiene. Ci tocmai în această presupunere apocaliptică fundamentală.” (Florovsky). Schisma nu este altceva decât pedeapsa pentru visul moscovit al unui mod de viață sacru, al întrupării perfecte în istorie, pe pământ, a ultimei Împărății. Și chiar mai profund - prețul pentru anti-istoricismul fundamental al teocrației bizantine, care a respins creștinismul ca cale și creativitate, care a vrut să oprească istoria în „repetiția eternă” a unui mister atotcuprinzător. Aici au fost dezvăluite atât maximalismul acestei teorii, cât și limitele sale: la urma urmei, toată Ortodoxia era măsurată prin exterior, prin ritual și cuvinte, disputa nu a ieșit niciodată din această cazuistică rituală sufocantă. Într-un anumit sens, schisma a smuls cu adevărat din Biserică cele mai bune forțe ale sale - pe cei pentru care modul de viață și viața de zi cu zi nu erau valori autosuficiente, ci o manifestare a maximalismului intern în înțelegerea creștinismului și aplicarea sa în istorie. Acești oameni trăiau după un plan holistic pentru lumea creștină: nu este vina lor că acest plan în sine, atât în Bizanțul târziu, cât și mai ales la Moscova, a fost separat de sursele vii, de inspirația creatoare a Bisericii primare, restrâns la Tipic și Domostroi. Dar adversarii lor nu și-au alimentat reforma pe tradiție sau adevăr: noile cărți s-au dovedit a fi mai bune decât cele vechi, mai corecte, mai semnificative. Însă ierarhia, după ce a acceptat atât de ușor această reformă, fără a aprofunda însăși izvoarele credinței și învățăturile Bisericii, va accepta prea ușor alte reforme: atâta timp cât acestea vin de la autorități, sunt făcute „prin Voința Supremă”... Schismaticii s-au opus nu atât Bisericii, cât Împărăției - ci în numele acelei teorii a Împărăției, care, oricât de superficială și îngustă ar deveni, vedea, voia să vadă în ea Împărăția slujind lui Hristos. Adversarii lor, însă, aproape că nu mai simțeau această metamorfoză apropiată a teocrației

creștine în absolutism.(Florovsky). Schisma nu este altceva decât prețul plătit pentru visul moscovit al unui mod de viață sacru, al întrupării perfecte în istorie, pe pământ, a ultimei Împărății. Și chiar mai profund - prețul plătit pentru anti-istoricismul fundamental al teocrației bizantine, care a respins creștinismul ca cale și creativitate, care a vrut să oprească istoria în „repetiția eternă" a unui mister atotcuprinzător. Aici au fost dezvăluite atât maximalismul acestei teorii, cât și limitele sale: la urma urmei, toată Ortodoxia a fost măsurată prin exterior, prin ritual și cuvinte, disputa nu a ieșit niciodată din această cazuistică rituală sufocantă. Într-un anumit sens, schisma a smuls cu adevărat din Biserică cele mai bune forțe ale sale - pe cei pentru care modul de viață și modul de viață nu erau valori autosuficiente, ci o manifestare a maximalismului intern în înțelegerea creștinismului și aplicarea acestuia în istorie. Acești oameni trăiau după un plan holistic pentru lumea creștină: nu este vina lor că acest plan în sine, atât în Bizanțul târziu, cât și mai ales la Moscova, a fost separat de sursele vii, de inspirația creatoare a Bisericii primare și s-a îngustat la Tipic și Domostroi. Însă adversarii lor nu și-au alimentat reforma pe baza tradiției sau a adevărului: noile cărți s-au dovedit a fi mai bune decât cele vechi, mai corecte, mai semnificative. Însă ierarhia, acceptând atât de ușor această reformă, fără a aprofunda însăși sursele credinței și învățăturile Bisericii, va accepta prea ușor alte reforme: atâta timp cât acestea vin de la autorități, sunt făcute „de Voința Supremă"... Schismaticii s-au opus nu atât Bisericii, cât Împărăției - ci în numele acelei teorii a Împărăției, care, oricât de măruntă și îngustă ar deveni, a văzut, a vrut să vadă în ea Împărăția slujind lui Hristos. Adversarii lor aproape că nu simțeau deja această metamorfoză apropiată a teocrației creștine în absolutism.(Florovsky). Schisma nu este altceva decât prețul plătit pentru visul moscovit al unui mod de viață sacru, al întrupării perfecte în istorie, pe pământ, a ultimei Împărății. Și chiar mai profund - prețul plătit pentru anti-istoricismul fundamental al teocrației bizantine, care a respins creștinismul ca cale și creativitate, care a vrut să oprească istoria în „repetiția eternă" a unui mister atotcuprinzător. Aici au fost dezvăluite atât maximalismul acestei teorii, cât și limitele sale: la urma urmei, toată Ortodoxia a fost măsurată prin exterior, prin ritual și cuvinte, disputa nu a ieșit niciodată din această cazuistică rituală sufocantă. Într-un anumit sens, schisma a smuls cu adevărat din Biserică cele mai bune forțe ale sale - pe cei pentru care modul de viață și modul de viață nu erau valori autosuficiente, ci o manifestare a maximalismului intern în înțelegerea creștinismului și aplicarea acestuia în istorie. Acești oameni trăiau după un plan holistic pentru lumea creștină: nu este vina lor că acest plan în sine, atât în Bizanțul târziu, cât și mai ales la Moscova, a fost separat de sursele vii, de inspirația creatoare a Bisericii primare și s-a îngustat la Tipic și Domostroi. Însă adversarii lor nu și-au alimentat reforma pe baza tradiției sau a adevărului: noile cărți s-au dovedit a fi mai bune decât cele vechi, mai corecte, mai semnificative. Însă ierarhia, acceptând atât de ușor această reformă, fără a aprofunda însăși sursele credinței și învățăturile Bisericii, va accepta prea ușor alte reforme: atâta timp cât acestea vin de la

autorități, sunt făcute „de Voința Supremă”... Schismaticii s-au opus nu atât Bisericii, cât Împărăției - ci în numele acelei teorii a Împărăției, care, oricât de măruntă și îngustă ar deveni, a văzut, a vrut să vadă în ea Împărăția slujind lui Hristos. Adversarii lor aproape că nu simțeau deja această metamorfoză apropiată a teocrației creștine în absolutism.au fost făcute „prin Voința Supremă”... Schismaticii s-au opus nu atât Bisericii, cât Împărăției - ci în numele acelei teorii a Împărăției, care, oricât de meschină și îngustă ar fi devenit, vedea, voia să vadă în ea Împărăția slujind lui Hristos. Oponenții lor, însă, aproape că nu mai simțeau această metamorfoză apropiată a teocrației creștine în absolutism.au fost făcute „prin Voința Supremă”... Schismaticii s-au opus nu atât Bisericii, cât Împărăției - ci în numele acelei teorii a Împărăției, care, oricât de meschină și îngustă ar fi devenit, vedea, voia să vadă în ea Împărăția slujind lui Hristos. Oponenții lor, însă, aproape că nu mai simțeau această metamorfoză apropiată a teocrației creștine în absolutism.

Astfel, chestiunea relației dintre Biserică și Împărăție devine din nou acută în secolul al XVII-lea. De la slujba patriotică a Patriarhului Hermogenes și Lavra Sfântului Serghie în timpul Perioadei Necazurilor, trecând prin „papo-cezarismul” specific al Patriarhului Filaret - până la Nikon și Schismă. Și se simte din ce în ce mai mult că a început degenerarea statului, că conștiința sa de sine a început să se schimbe. Chiar și Cel Mai Tăcut Țar Alexei Mihailovici, care aduce pocăință în numele Împărăției în fața moaștelor Sfântului Filip, este în esență deja departe în psihologia sa de conștiința de sine teocratică bizantină și rusă veche. Atmosfera absolutismului occidental pătrunde din ce în ce mai mult la Moscova. Ruperea lui Nikon de țar, într-un fel, repetă în Rusia disputa occidentală despre relația dintre Împărăție și Preoție: aceasta este o dispută despre „putere” în primul rând. Dar poate că tocmai schisma a făcut inevitabil triumful absolutismului sub Petru cel Mare.

Disputa despre sensul, despre evaluarea reformei lui Petru este, s-ar putea spune, principala dispută rusească. Și aceasta este, de asemenea, o temă dureroasă și acută pentru conștiința bisericească rusă. Este adevărat, acum nimeni nu va apăra spiritul reformei bisericești a lui Petru, structura sinodală a Bisericii Ruse, procurorul-șef și „departamentul confesiunii ortodoxe”. Dar rămâne o întrebare profundă, adesea ascunsă în spatele altora, despre sensul general al perioadei sinodale în istoria Ortodoxiei. În limitele acestei cărți, putem răspunde la ea doar încercând să reducem acest răspuns la o schemă inevitabil simplificată. Nu a venit încă momentul pentru un răspuns științific; doar viitorul va oferi un răspuns vital.

Este puțin probabil ca cineva să susțină că reforma lui Petru a fost, în primul rând, o ruptură bruscă în tradiția „teocratică”, o tranziție conștientă și cuprinzătoare către o mentalitate occidentală. A fost întronarea absolutismului

occidental în Rusia. De obicei, Petru și succesorii săi, și întreaga „perioadă petersburgeană” în general, sunt acuzați că au luat libertatea și independența Bisericii. Dar Biserica nu fusese liberă - în sensul modern al cuvântului - încă din vremea lui Constantin cel Mare: nici în Bizanț; nici la Moscova. Și totuși, nefiind liberă, era totuși distinctă de stat și nu „depindea” de acesta în însăși ființa, structura și viața sa. Indiferent cât de departe au mers încălcările „simfoniei”, acestea au rămas întotdeauna tocmai încălcări, mai devreme sau mai târziu recunoscute ca atare: în glorificarea, de exemplu, a victimelor lor de către statul însuși. Și acest lucru se întâmpla deoarece statul recunoștea o lege superioară sa: adevărul creștin, al cărui custode era Biserica. Absolutismul occidental, născut în lupta împotriva Bisericii, îi neagă orice drept de a fi „conștiința” statului, o înghesuie în cadrul îngust al „servirii nevoilor spirituale”, în timp ce el însuși definește aceste nevoi și modul de a le servi. „În inspirația sa grijulie, «statul polițienesc» se întoarce inevitabil împotriva Bisericii. Statul nu numai că are grijă de ea. Statul ia de la Biserică, o ia asupra sa, își asumă propriile sarcini. Își asumă sarcina neîmpărțită de a îngriji bunăstarea religioasă și spirituală a poporului. Și dacă apoi încredințează sau încredințează din nou această grijă clerului, atunci deja în ordinea și conform titlului delegației de stat și numai în limitele acestei delegații și însărcinări, Bisericii i se acordă locul ei în sistemul vieții naționale și de stat, dar numai în măsura și conform motivului utilității și nevoii statului.” (Florovsky).

Canonic, Sinodul a fost recunoscut de patriarhii răsăriteni, iar structura sacramental-ierarhică a Bisericii nu a fost afectată. Prin urmare, acuitatea reformei nu rezidă în latura sa canonică, ci în psihologia din care se dezvoltă. Prin înființarea Sinodului, Biserica devine unul dintre departamentele statului, iar până în 1901, membrii săi, în jurământul lor, îl numeau pe Împărat „Judecătorul Extrem al acestui Colegiu Spiritual”, iar toate deciziile sale erau luate „prin propria autoritate dată de Majestatea Sa Țaristă”, „prin decret al Majestății Sale Imperiale”... Această psihologie este cel mai bine exprimată în „Regulamentele Spirituale” ale celebrului Feofan Prokopovici; acesta a transferat în Rusia toate principiile de bază ale protestantismului, înțelegerea sa asupra relației dintre Biserică și Stat, în care Biserica, vizibilă sau pământească, în acea epocă era gândită tocmai ca o „proiecție” religioasă a statului însuși. Guvernul rus nu a recunoscut și nu a respins această minciună fundamentală a Reformei lui Petru până la Revoluția din 1917. Ea conține ambiguitatea fundamentală a relației dintre Biserică și Stat, care a otrăvit atât conștiința statului, cât și cea bisericească. Trebuie subliniat faptul că Biserica Rusă, în esență, cu bună-credință, nu a acceptat reforma lui Petru. Pentru ea, Împăratul a rămas Unsul lui Dumnezeu și a continuat să perceapă această ungere în categoriile teocrației bizantine sau moscovite. Statul și Biserica au perceput puterea regală, așadar, diferit, pornind de la premise aproape opuse în raport cu aceasta. Odată cu ungerea bizantină a Împărăției, adică dedicarea regelui pământesc în slujba

țarului creștin (și din acest punct de vedere, ungerea bizantină este teoretic *o limitare* , și nu o absolutizare a puterii regale), Biserica Rusă ungea acum absolutismul occidental! Și pentru o zi, strălucitul ofițer de gardă, care prin dreptul „divin" de sânge și moștenire era stăpânul nelimitat al milioanelor de oameni, a fost cu adevărat basileusul bizantin sau țarul Moscovei: în veșminte sacre, cu o cruce pe cap, din nou ca *o icoană* a sfintei Împărății creștine. Biserica și poporul au văzut întotdeauna această icoană în el, dar, începând cu Petru, statul însuși nu a simțit-o: dimpotrivă, a fost în întregime construit pe principiile absolutismului occidental. Și această diferență dintre relația Statului cu Biserică („departamentul confesiunii ortodoxe") și relația Bisericii cu Statul („Unsul lui Dumnezeu") constituie principala *minciună* a perioadei sinodale.

În Bizanț și Moscova, Biserica și Statul vorbeau aceeași limbă, trăiau în aceleași „dimensiuni ale conștiinței". Prin urmare, în ciuda întregii subordonări a Bisericii față de Stat, Biserica a păstrat o autoritate enormă în viața Statului de sus până jos. Acum, datorită diferenței de „limbi", ireductibilității concepțiilor despre lume, Biserica capătă o nuanță de anacronism, o rămășiță de „antichitate", nu numai extern, ci și intern, psihologic. Ideologia sa teocratică o împiedică - prea mult timp - să simtă pur și simplu captivitatea sa într-o lume străină, să realizeze întreaga minciună a subordonării sale față de un Imperiu care nu este ortodox în toate rădăcinile sale, să își dorească libertatea, să recunoască faptul *separării* Bisericii de Împărăție care a avut deja loc. Și apoi rămâne frica tăcută, respectarea legii. „Încă din epoca lui Petru cel Mare, clerul din Rusia a devenit o «clasă intimidată»." Parțial, se scufundă sau este împinsă înapoi spre fundul social. Și în vârf, se instalează o tăcere ambiguă. Cei mai buni se închid în ei înșiși, retrăgându-se „în deșertul interior al inimii". Această constrângere intimidată a „ordinii spirituale" este unul dintre cele mai durabile rezultate ale Reformei lui Petru cel Mare. Și, în viitor, conștiința bisericească rusă se dezvoltă sub această dublă inhibiție – ordine administrative și frică interioară"... (Florovsky).

Însă chiar și sub această presiune statală, devenită complet străină, viața Bisericii nu se stinge și „perioada sinodală", contrar credinței larg răspândite, nu poate fi considerată o perioadă de declin, de sărăcire a forțelor spirituale, de un fel de degenerare. Prea des se uită, în primul rând, de marea și profundă cultură, care, spre deosebire de epoca moscovită, se creează treptat în Biserică în aceste secole. Această cultură începe, însă, cu o puternică inoculare a influențelor și tradițiilor occidentale. Petru însuși, în reformele sale bisericești, s-a bazat pe oamenii din Kiev și i-a înlocuit cu aceștia pe marii episcopi ruși. Prin urmare, școala teologică rusă (26 de seminarii au fost deschise înainte de 1750) s-a dovedit a fi o școală latină atât prin limbă, cât și prin spiritul învățăturii. Și nu există nicio îndoială că „acest transfer al școlii latine pe pământ rusesc a însemnat o ruptură în conștiința bisericească: o ruptură între «erudiția» teologică

și experiența bisericească:... se rugau încă în slavonă, dar teologizau în latină”... În experiența bisericească-teologică a Bisericii Ruse, acest „occidentalism” teologic, desigur, a jucat un rol fatal, acest lucru nu trebuie subestimat. Și totuși, după secole de întuneric moscovit, după întreruperea tuturor tradițiilor școlar-culturale, în această școală, pentru prima dată, disciplina mentală a revenit în Biserică, iluminarea și inspirația creatoare au revenit. Arhipreotul G. Florovsky a dedicat un întreg studiu dezvoltării teologiei ruse („Căile teologiei ruse”) - nu este loc aici să enumerăm nici măcar nume. Un lucru este important - deși prin Occident, prin cărți latine sau germane, dar în Ortodoxie a fost reînviată marea tradiție uitată a gândirii, tradiția căutării altruiste a Adevărului, a slujirii ascetice a acestuia. În cercurile „culturale”, școala noastră teologică a avut și are o reputație proastă: a fost judecată după „Eseurile școlare” ale lui Pomialovski, de Varnava Prepotenski sau Rakitin. „Seminarismul” a devenit un cuvânt odios. Dar în obscurantismul care se apropie din toate părțile, coborârea tuturor nivelurilor, îngroșarea tuturor tradițiilor, această școală teologică, săracă și asuprită, disprețuită și adesea slabă, renaște ca unul dintre centrele glorioase ale culturii ruse, iar meritele sale sunt mari în istoria Ortodoxiei. Nivelul științific și libertatea științifică a profesorilor academiilor teologice ruse - „sfinte academii”, după cum spunea mitropolitul Antonie Hrapovițki, nu au fost în niciun fel inferioare nivelului savanților seculari vest-europeni și ruși și, de foarte multe ori, l-au depășit. Această teologie a rămas „școală” - meritele ei sunt mai degrabă în istorie, în filosofie, în general, mai degrabă, în pregătirea unei renașteri teologice autentice. Dar i-a dat și pe mitropolitul Filaret și Nesmelov. La începutul secolului al XX-lea, teologia rusă se afla în pragul unei adevărate înfloriri creative, al unei renașteri în toată puterea sa - tradiția universală a Ortodoxiei. Dar apoi a venit Revoluția...

Perioada sinodală este marcată și de o renaștere incontestabilă a monahismului în Rusia și de o nouă, de neuitat, înflorire a sfințeniei. Secolul al XVIII-lea este iluminat de imaginea Sfântului Tihon de Zadonsk (1724-1782), începutul secolului al XIX-lea - de lumina uimitoare a Sfântului Serafim de Sarov, a bătrânilor de la Optina Pustyn și a atâtor alte centre ale vieții spirituale; aici, tradițiile străvechi, dar și veșnic tinere ale Ortodoxiei sunt deja destul de clar reînviate; se dezvăluie întreaga forță a chemării neîncetate la „cinstele chemării cerești”. În spatele istoriei oficiale, complexe, tragice a Rusiei de la Petersburg vedem iar și iar o altă istorie, fără sfârșit: istoria adunării lente a duhului, „dobândirea harului”, iluminarea imaginii umane întunecate prin slava inefabilă a Prototipului. A reduce istoria Rusiei la istoria culturii sale, la lupta politică, la mișcarea socială, la dezvoltarea economică și a uita acest „pol” al sfințeniei – care atrage atâția oameni – și nu numai din „oamenii de rând”, această eliberare internă treptată, dar atât de inspiratoare, a Ortodoxiei de soarta sa „oficială”, înseamnă a trece cu vederea ceva extrem de esențial în calea spirituală a Rusiei și a întregii Ortodoxii – în „fatidic” secol al XIX-lea, când cortina se ridica deja asupra „realizărilor” secolului al XX-lea.

Într-adevăr, nu putem să nu vedem că istoria Rusiei a fost o tragedie și că tocmai această tragedie o face atât de semnificativă pe calea istorică a Ortodoxiei. Când ne gândim la cultura rusă, în primul rând la marea literatură rusă, nu putem să nu recunoaștem că apelul lui Petru cel Mare către Occident nu a fost doar inevitabil, ci și necesar. Numai în această întâlnire liberă cu lumea Rusia a devenit ea însăși, a crescut la înălțimea sa deplină, și-a găsit chemarea, iar această chemare este de a depăși acea prăpastie teribilă dintre „Est" și „Occident", care a început în Evul Mediu, care constituie principalul păcat al lumii creștine. În Rusia, au existat multe dezbateri despre Est și Occident. Dar, de fapt, Rusia însăși a dezvăluit adevărul care dispăruse de mult din conștiința europeană - că această opoziție în sine este falsă, mai mult, păcătoasă - căci este o minciună asupra unității originare a lumii creștine, a cărei istorie spirituală se întoarce la miracolul Rusaliilor. Tot ce a creat Rusia mai bun a fost rezultatul reconcilierii interne dintre „Orient" și „Occident", adică a tot ceea ce a fost adevărat și nemuritor, care a crescut în ea din semințele bizantine, dar care a putut încolți doar prin reincorporare în istoria generală a umanității creștine.

„Europa este mama noastră, precum Rusia, a doua noastră mamă; am luat mult de la ea și vom lua din nou și nu vom vrea să-i fim nerecunoscători." Aceasta nu a fost spusă de un occidental; asta a scris Dostoievski de cealaltă parte a occidentalismului, precum și a slavofilismului, în culmea înțelepciunii, în pragul morții… Ultima sa speranță era mesianismul, dar un mesianism în esență european, izvorând din sentimentul Rusiei ca un fel de Europă mai bună, chemată să salveze și să reînnoiască Europa. Chiar dacă această speranță era nejustificată, oamenii care au păstrat o astfel de credință nu și-au întors „fața spre Est", ci s-au întors spre Europa, crezând că lumina „răsăriteană", adică rusească, adică europeană reînnoită, va străluci în Europa. „Ei doar nu știau încă că ei înșiși își împliniseră profeția, în măsura în care aceasta putea fi împlinită"... (V.V. Veidle). Literatura rusă s-a născut dintr-o „inoculare occidentală", a început cu o „imitație" a celei occidentale. Dar a devenit o mare literatură mondială - și mai mult decât o simplă literatură pentru conștiința creștină modernă - numai după ce a încetat să mai fie „occidentală" sau „orientală". Și cu cât rădăcina sa *creștină* era mai clar dezvăluită, cu atât devenea mai pur și simplu rusească; aici, în niște căi misterioase, încă neexplorate pe deplin, inspirația creștină, ortodoxă originală a Rusiei s-a dovedit a fi sufletul, conștiința, profunzimea acestei culturi nobile, occidentale. Mai mult, ceea ce numai ortodoxia „răsăriteană" a descoperit, a simțit, a văzut în lume, în om, în viață, a devenit sursa unor noi adâncimi și a unor noi revelații în literatura rusă. Omul despre care vorbește această literatură și căruia i se adresează este un om creștin nu în sensul perfecțiunii sale morale, ci în sensul acelei profunzimi, acelei iluminări în care îl „simte" și îl „descrie". Astfel, G. P. Fedotov a numit „Fiica căpitanului" de transparentul și clasicul Pușkin cea mai creștină dintre toate operele literare. Nu este o coincidență faptul că pentru rușii înșiși, în secolul al XIX-lea, literatura a

devenit treptat mai mult decât „doar literatură” și în nicio țară un scriitor nu își plătește arta atât de des cu sângele, cu viața, ca în Rusia.

Gândirea rusă se naște și ea din influențe occidentale. Se știe de mult timp că nu doar occidentalismul, ci și slavofilismul din Rusia este rodul idealismului german - Hegel și Schelling; dar și aici îl transformă în ceva mai mult decât o simplă filozofie imitativă, ceva care vine din adâncurile memoriei ortodoxe și umple brusc schemele occidentale cu un conținut nou, o nouă forță... De la Homiakov, pe care Samarin îl numea „un învățător al bisericii”, până la filosofii și teologii ruși ai secolului XX - tema sa devine din ce în ce mai mult adevărul universal al Ortodoxiei - nu „bizantinismul”, nu „Orientul” - și anume, „sinteza” creștină atotcuprinzătoare, finală. Și acestea nu sunt scheme de cap, în spatele lor, așa cum am spus deja, strălucește din ce în ce mai mult lumina renașterii spirituale în Biserica însăși, întoarcerea conștiinței bisericești însăși la izvoarele vii și veșnice ale credinței sale.

Da, în Rusia, Ortodoxia a început să iasă din singurătatea sa „orientală”, să reînvie în sine acel spirit universal, în afara căruia nu este Ortodoxie, ci „viață ortodoxă”, nu un răspuns veșnic către lume pentru dorința, speranța și aspirațiile ei - ci o plecare din această lume către fundături spirituale confortabile.

Dar tragedia este că această cale a Rusiei nu este singura cale. De fapt, cu fiecare secol, cu fiecare an, teribila bifurcație care s-a încheiat cu triumful bolșevismului a crescut în ea. Și din nou au existat multe dezbateri despre sursele „occidentale” sau „orientale” ale răului. Se pare că orice simplificare este nepotrivită aici. Se pare că niciodată până acum interconectarea tuturor lucrurilor din istorie nu a fost dezvăluită atât de clar, împletirea cauzalității și libertății, a binelui și răului, ca în creșterea catastrofei rusești. Și, de asemenea, înrădăcinarea ultimă a tuturor lucrurilor în adâncurile lor, acolo unde se face alegerea spirituală. În Rusia, simultan cu creșterea luminii, a existat și o creștere a întunericului: și există un avertisment, o judecată și o reamintire teribilă în faptul că întunericul s-a dovedit a fi mai puternic.

Pe calea istorică a Ortodoxiei, „capitolul rusesc” este acum, desigur, finalul, ultimul. Aici Ortodoxia a devenit din nou istorie, a fost realizată ca o cale și o sarcină, ca o inspirație creatoare a vieții. Calea a fost tăiată. Și deja în persecuția prin sângele martirilor, începe un nou capitol în istoria Bisericii Ortodoxe. Ele trebuie folosite și pentru a măsura trecutul: ele mărturisesc faptul că doar ceea ce este înrădăcinat în fidelitatea neîmpărțită față de Hristos rămâne de netrecut, veșnic viu, cucerind veșnic „lumea zăcând în rău”.

Postfaţă

Încheind această scurtă schiță a drumului istoric al Ortodoxiei, nu intenționăm să „rezumăm”. Drumul nu s-a terminat; istoria continuă. Și, deși continuă, nu poate exista un „rezumat” final pentru un creștin. Aș dori să adaug un singur lucru: pentru prea mulți, istoria Bisericii este o ispită și o evită de teama „dezamăgirii”. Mă tem că și în această carte vor găsi atât ispite, cât și „dezamăgiri”. În istoria Ortodoxiei, ca și în istoria creștinismului în general, există multe căderi și păcate omenești. Nu am vrut să le ascund, pentru că cred că întreaga putere a Ortodoxiei stă în adevăr și, de asemenea, pentru că consider „discernământul duhurilor” din trecut o condiție pentru orice lucrare bisericească autentică în prezent.

În conștiința Bisericii contemporane, trecutul adesea apasă și îngreunează, în loc să fie transformat creativ în fidelitate față de Tradiția autentică. Se dezvăluie o incapacitate *de a evalua* trecutul, de a distinge Adevărul din el de „doar” trecut. Tradiția este amestecată până la punctul de a nu fi distinsă cu tot felul de „tradiții”, care ele însele necesită încă evaluarea lor în lumina adevărului veșnic al Bisericii. Cele parțiale, unilaterale, chiar distorsionate sunt uneori prezentate drept „esența” Ortodoxiei. Există păcatul de „absolutizare” a trecutului, care duce inevitabil la extrema opusă: la „modernism” - adică, în esență, la o respingere completă a trecutului, la adoptarea „modernității”, a „științei” și a „nevoilor momentului actual” ca unică măsură. Dar, așa cum păstrarea unei aparențe „ortodoxe” nu este capabilă să ascundă criza profundă a Bisericii Ortodoxe contemporane, tot așa „modernismul” nu o poate schimba. Singura cale de ieșire este întotdeauna îndreptarea către Adevărul Bisericii însăși și, prin intermediul acestuia, stăpânirea trecutului: în ea găsim atât Tradiția veșnică a Bisericii, dar și nenumăratele trădări ale acesteia. Conștiința ortodoxă este întotdeauna „istorică”, include întotdeauna trecutul, dar niciodată nu este „sclava” lui. Hristos este „același ieri și azi și în veci”, iar puterea Bisericii nu stă în trecut, prezent sau viitor, ci în Hristos, Care va rămâne cu ea până la sfârșitul timpurilor, pentru ca fiecare dintre noi să poată găsi sensul vieții în El și cu El.